دكتور عبد الحكيم راضي
كلية الآداب - جامعة القاهرة

الأبعاد الكلامية والفلسفية في الفكر البلاغي والنقدي عند الجاحظ

Editions Al-Adab
مكتبة الآداب
٤٢ ميدان الأوبرا - القاهرة . ت : ٣٩٠٠٨٦٨

دكتور عبد الحكيم راضي
كلية لآداب ـ جامعة القاهرة

الأبعاد الكلامية والفلسفية في الفكر البلاغى والنقدى
عند الجاحظ

الناشر
مكتبة الآداب
42 ميدان الأوبرا - القاهرة ت: 3900868

الفهرسة أثناء النشر
إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية
راضى ، عبد الحكيم
الأبعاد الكلامية والفلسفية فى الفكر البلاغى والنقدى
عند الجاحظ / عبد الحكيم راضى ط ٢ - (الجيزة)
: جامعة القاهرة ، كلية الآداب ، ٢٠٠٦
٣٦٢ ص ، ١٧ × ٢٤ سم
١ - البلاغة العربية - تاريخ ونقد
ديوى ٨١٩,٠٩

صدر هذا الكتاب فى
طبعة محدودة ١٩٨٣

طبعة ثانية ١٩٩٨

الطبعة الثالثة ٢٠٠٦ م

« اللهمّ إنّا نعوذ بك من فتنة القول ، كما
نعوذُ بك من فتنة العمل ، ونعوذ بك من
التكلف لما لا نُحسن ، كما نعوذ بك من
العُجْب بما نحسن »

الجاحظ

من مقدمة (البيان والتّبيين)

« لصناعة الكلام ... فضيلةٌ على كل
صناعة ، ومزيّة على كل أدب ، ولذلك
جعلوا الكلامَ عيارا على كل نظر ،
وزماما على كلّ قياس ، وإنما جعلوا له
الأمور وخصّوه بالفضيلة لحاجَة كل عالم
إليه ، وعدم استغنائِه عنه »

الجاحظ

من رسالته فى نفى التشبيه

تمهيد

لقد دُوِّن الكثيرُ من المؤلفات حول أعمال الجاحظ.. هذا صحيح، ودار عددٌ لا بأس به من هذه المؤلفات حول آرائه النقدية.. هذا صحيح كذلك.. ولكن الصحيح أيضا أن كتابات الجاحظ كانت من الغنى والثراءِ بحيث لم تَستنفِد هذه البحوثُ الكثيرةُ حول أدبه وفكره وجهوده في النقد والبلاغة كلَّ ما أودعَه الرجل في بطون مؤلفاته.

لذلك أعتقد أن هناك فرصةً للمزيد من الكتابة حول تراث الجاحظ بصفة عامة، ونقدهِ وبلاغته بصفة خاصة، وذلك لسببين:

أولهما: أن عطاء الرجل كان ثريّا إلى حدّ بعيد، وأن كلماتِه ما تزال تكشف لنا كلَّ يوم عن مكنونات جديدة لم نتبيَّنْها من قبل.

والسبب الثاني أن الزوايا التي يمكن أن يتناوَل منها ذلك التراث الضخم لم تُستَنْفَدْ بعد، وأغلب الظن أن هذا لن يكون، ما دام هناك الحوارُ والجدلُ المستمران بين كنوز تراثنا الثمينة وعقولِ الباحثين القادرين على التقاط مواقع النظر المناسبة إلى هذه الكنوز.

ولقد حظيت الملاحظات والأفكار النقديةُ والبلاغيةُ عند الجاحظ بالعديد من الدراسات .. منها:

- البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر للدكتور طه حسين ١٩٣٢
- البلاغة العربية في دور نشأتها للدكتور سيد نوفل ١٩٤٨.
- الجاحظ معلم العقل والأدب لشفيق جبرى ١٩٤٨.
- البلاغة: تطور وتاريخ للدكتور شوقي ضيف ١٩٦٥.

- أثر القرآن فى تطور النقد العربى للدكتور محمد زغلول سلام ١٩٥٢ .
- النقد المنهجى عند الجاحظ للدكتور داود سلوم ١٩٦٠ .
- النزعة الكلامـية فى أسلوب الجاحظ ، للأب فكتور شلحت الـيسوعى ١٩٦٤ .
- تاريخ النقد الأدبى عند العرب للدكتور إحسان عباس ١٩٧١ .
- مفاهيم الجمالية والنقد فى أدب الجاحظ لميشال عاصى ١٩٧٤ .
- آراء الجاحظ البلاغية وتأثيرها فى البـلاغيين العرب حتى القرن الخامس الهجرى للدكتور أحمد فشل ١٩٧٩ .
- نظرية أبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ فى النقد الأدبى ، لمحمد عبد الغنى المصرى ، ١٩٨٤.
- الرؤية البيانية عند الجاحظ لإدريس بلمليح، ١٩٨٤ .

أكثـر من هذا أن كـتاب (البـيان والتـبيين) قـد خُصَّ بالعناية فى بعض الدراسات نذكر منها :

- رسالة الشاهد البُوشيخى بعنوان (مـصطلحات نقدية وبلاغية فى كتاب البـيان والتـبيُّن) التى تقـدم بها إلى كليـة الآداب والعلوم الإنسانـية - جامـعة محـمد بن عبـد الله بالمغرب ١٩٧٦ / ١٩٧٧ ، وقـد نشرت أخيرا فى بيروت .
- النظريات اللسانية والبـلاغية عند العرب،لمحمد الصـغير بنانى ١٩٨٦ . وتنصب الدراسة فيـه على كتاب (البيان) بصفـة عامة ، ثم من المنظور البلاغى بصفة خاصة .
- كما ظفـر الكتاب بقسم من البـحث الذي أصدره الدكتور عـبد السلام

المسدّى بتونس بعنوان (قراءات مع الشابّى والمتنبّى والجاحظ وابن خلدون) .

وهنا يجدر بنا أن نذكر أن مواقف المؤرّخين لنقدنا العربى القديم من جهود الجاحظ فى النقد قد توزّعها اتجاهات ثلاثة :

الأول : التجاهل الكامل من جانب بعض هؤلاء المؤرخين لدوْر الجاحظ كناقد ، وذلك ما فعله طه إبراهيم وأحمد أمين ومحمد مندور - على سبيل المثال .

الثاني : ما نلاحظه لدى معظم الذين تعرّضُوا لدوْر الجاحظ فى النقد من دَوَرَان النظر إلى الآراء والملاحظات النقدية عنده فى إطار الحركة العامة للنقد العربى بمعناه الشامل ، وذلك باستثناء ملاحظات قليلة عن خصوصية دوْره - أو دوْر المتكلمين عموما - فى نشأة هذا النقد ثم ازدهاره.

أما الاتجاه الثالث : فتمثّلُه المؤلفات التى تعرضت صراحة للأثر اليونانى ومداه فى الفكر البلاغى والنقدى عند العرب ، **إما بصفة عامة** مثل :

- بلاغة أرسطو بين العرب واليونان ، لإبراهيم سلامة ، ١٩٥٠ .
- دراسة شكرى عياد لكتاب أرسطوطاليس (فى الشعر) وتأثيره فى البلاغة العربية ، ١٩٦٧ .
- الأثر الأرسطى فى النقد والبلاغة العربيين إلي حدود القرن الثامن الهجرى ، لعباس أرحيلة، ١٩٩٩.

وإما باقتفاء هذا الأثر لدى الجاحظ واتخاذه محورًا أساسيًا من محاور الدرس، مثل :

- الأثر الإغريقى فى البلاغـة العربية من الجاحظ إلي ابن المعتـز ، لمجيد عبد الحميد ناجى ، ١٩٧٦ .

- أثر الفكر اليونانى علي الناقدين العربيين : الجاحظ وقدامه بن جعفر ، لمحمد عبد الغنى المصرى ، ١٩٨٤ .

وقد تراوحت مـواقف أصحاب هذه المؤلفـات بين إنكار الأثر اليونانى - خاصّة الفلسفى - على الجاحظ، والإقرار الـصريح به، كما تفاوتت المؤلفات التى أقر أصحابهـا بهذا الأثر فى تقدير حجمه وقيـمته، وفي منهج العرض، بين التركيز علي نقاط محـدودة، والجنوح إلي التعميم وتوسيع مدى النظر مما أفضى إلى تغطية مسـاحات أقلّ أهمية، والعبور على غيرها مما يتـمتّع بأهمية أكبر.

أما القاسم المشترك بين هذه الدراسات فهو التغاضى عن خصوصيّة الثقافة الفلسفيّـة للجاحظ التى انحاز فيهـا إلى مذهب الطبيعيّين ، وعن خصـوصيّة موقفه العَقَدى ، الذى دفع به إلى تزعّم فرقة عُرفت بالانتساب إليه ، وكذلك التغـاضى عما كان لالتـقاء الفلسفة عنده بالدين ، وكـيف انصهرت مـعارفه الفلسفية فى بوتقة فكره الديني ومبادئه الكلامية بصفة عامة ،فكان له من كل ذلك مـزيج خاص أحـسن توظيـفـه والإفادة منـه فى فكره الدينى ومـواقفـه السـيـاسيـة ونظراته البلاغـيـة والنقدية ، وذلك ما تحاوله هذه الدراسة التي تسعى ـ فيما يقدر لها ـ إلى تحقيق أهداف ثلاثة :

الأول : يتعلق بكتاب (البيان والتبيين) بصفة خاصة ، وهو إعادة النظر فيه فى ضوء الصّلة بين طريقة تأليفه والهدف الذى سعى إليه مؤلفُه من ورائه، إذ إن هذه الطريقَة كانت عرضة من جانب كثيرين من القدماء والمحدثين لصور

من الهجوم القائم على تصورات خاصةٍ لما ينبغى أن يكون عليه التأليفُ فى هذا النحو من الموضوعات التى أدار الجاحظ حولها الحديث فى كتابه .

والواقع أن كتاب (البيان والتبيين) يحتل فى تاريخ النقد العربى مكانا متميزا ، فهو ـ من ناحية ـ واحدٌ من الآثار القليلة التى تركتها فى نقد الأدب بيئةُ المتكلمين فى تلك الفترة . وهو ـ من ناحية ثانية ـ أول أثر هامّ وصل إلينا يُعنى بالنقد والتحليل لفنون النثر ـ خاصة الخطابة ـ إذ سيطر الشعرُ ـ قبل ذلك على كل نشاط النقاد تقريبا ، وهو ما تدل عليه عناوين الكتب التى أُلفت فى تلك الفترة ، مثل (فحولة الشعراء) للأصمعى، و (طبقات فحول الشعراء) لابن سلام و (قواعد الشعر) لثعلب وغيرها من الكتب الكثيرة التى فُقدت .

وليس الأمرُ أمرَ كتب مدوَّنة ، وإنما يتعلّقُ أكثر ما يتعلق بسيطرة الشعر ـ الفن العربى الأول ـ على اهتمام النقاد ، بحيث يظهر تاريخ النقد ـ خاصة فى مراحله الأولى ـ وكأنه تاريخ لنقد الشعر لا أكثر ، وقد ظلّ الحال على ذلك إلى أواخر عصر بنى أمية . . ثم بدأ يتحول إلى صالح النثر ـ وإن لم يعن هذا الانصرافَ عن نقد الشعر ـ ذلك أن الخطابة والكتابة أصبح لهما دور أكبر فى حياة الدولة الجديدة[١] ، لا من الناحية الرسمية فحسب بل فى مجال الدعوة الإسلامية غير الرسمية كذلك .

وعلى هذا بدأ الاهتمامُ بهما ، وظهر ذلك فى إخضاع نماذجهما لنظرات النقاد من ناحية ، وفى الحديث النظريّ عنهما وعن الأصول الواجبِ اتّباعها

---

(١) مما يلفت النظر فى هذا الصدد ما ذهب إليه البعض من أن دولة العباسيّين كانت (حلْبة الكتاب) خلافا لدولة بنى أمية التى كانت (حلْبة الشعراء) . يراجع فى هذا المعنى تصريحان للحسن بن وهب وإبراهيم بن العبّاس الصولى فى : أخبار أبى تمام ص ١٠٩ .

فى كل فنّ منهما من ناحية ثانية . وكان من البدايات فى هذا السبيل رسالةُ عبد الحميد بن يحيي (ت١٣٢) كاتب مروان بن محمد إلى الكتّاب[١] ، وصحيفة بشر بن المعتمر (ت ٢١٠) فى تعليم الخطابة[٢] .

غير أن هذه ـ كما قلت ـ مجرد بدايات موجزة . . أما بسط الكلام وتفصيله فذلك ما اضطلع به كتاب (البيان والتبيين) ثم توالى الحديثُ عنهما بعد ذلك .

ولا يقتصر الحديث فى الكتاب على هذين الفنّين ، وإنما تعدّاهما إلى الشعر فى كثير من الأحيان ، وبذلك يقدم الكتابُ تصوّرا شبه متكامل لطبيعة الفنّ الأدبى ووظيفته وأداته بدْءا من مستوى الصوت المفرد ومرورا بالكلمةِ مقرونة إلى جارتها وانتهاءً بالعمل نفسِه ، خطبة أو رسالة أو قصيدة . . . ولا نعنى أنه يستوفى البحثَ فى كل هذه الجوانب أو المستويات،وإنما نعنى أنه كان لدى صاحبه على الأقل تصورٌ لما يجب أن يكون عليه .

الهدف الثانى : إلقاء المزيد من الضوء على الجهود النقدية والبلاغية التى شاركت بها فئةُ المتكلمين ـ كما يقدّمها كتاب (البيان والتبيين) وكما تتمثل أيضا فى المادّة النقديّة المبثوثة فى بقية كتب الجاحظ . بما تحمله من نظرة خاصة إلى فنّ القول ـ فى الفترة الواقعة بين بداية القرن الثانى للهجرة

---

(١) يراجع (جمهرة رسائل العرب) جمع وتحقيق أحمد زكى صفوت ٢/ ٥٣٤ .

(٢) يراجع نص الصحيفة فى البيان والتبيين ١/ ١٣٥ ، وما بعدها ، والصناعتين للعسكرى ص ١٤٠ وما بعدها . وعن الظروف المساعدة على نهضة الخطابة والحاجة إلى دراستها، يراجع : تمهيد فى البيان العربى . . . لطه حسين ، بحث منشور كمقدمة للطبعة القديمة من (البرهان) لابن وهب ـ الذى نشر خطأ بعنوان (نقد النثر) ـ ص ٥ ، ويراجع ـ أيضا ـ الجاحظ : حياته وآثاره ، لطه الحاجرى ٤٢٧ ـ ٤٢٩ .

ومنتصف القرن الثالث ، وهي الفترة التى تمثل البداية بالنسبة لكثير من العلوم العربية ، ومنها البلاغة والنقد ، إذ لا تزال جهودُ هذه البيئة ـ فى تلك الفترة بالذات ـ بحاجة إلى حديث مباشرٍ مفصّل عما كان لها من أثر فى بناء صرح البلاغة والنقد العربيين ، وما أسسته من مقولات كتِب لها أن تعيش وأن تستمر بقوة فى كتابات اللاحقين فى هذين المجالين .

وقد دخل المتكلمون ـ خاصة المعتزلة ـ إلي ساحة النقد والبلاغة من منفَذيْن رئيسيّين يتصل أحدهما بجانب الوسائل ، ونعنى به حديثهم عن الخطابة والمناظرة . . ويتصل الآخر بجانب القضايا التى تفرعت عن بعض أصولهم ، ونعنى قضية إعجاز القرآن . وإذا كان من أساتذتنا من يرى أن قضية الإعجاز ليست من القضايا الكلامية الأصيلة[١] ـ وهو رأى فيه نظر ـ فإن ارتباطها بغيرها من القضايا الكلامية الحقيقية ، مثل قضية خَلْق القرآن ذات الصلة ـ لدى المعتزلة ـ بمبدأ التوحيد ، قد أكسبها الكثيرَ من الأهمية فى محيط الفكر الكلامي، فضلا عن أهميتها الخاصة بالنسبة للبحث في قضايا النقد والبلاغة.

الهدف الثالث ، وهو ـ فى الواقع ـ الهدف الأساسى : الكشفُ عن التأثير النوعيّ للثقافة الكلامية والفلسفية للجاحظ على مواقفه فى النقد وآرائه فى الفنّ القولى ، وهى المواقف والآراء التى اكتسبت خصوصيتها وتميّزها بفعل هذا التأثير ، إذ إنّ الحديثَ عن الجاحظ فى السياق العام لحركة التأليف فى النقد العربى والبلاغة العربية ، بل وفى سياق الجهود العامة للمتكلمين ، غيرُ كافٍ على الإطلاق ، وذلك لعدم شمول هذا المستوى من الحديث وعدم

---

(١) يراجع : (المؤثرات الفلسفية والكلامية فى النقد العربى والبلاغة العربية) بحث للدكتور شكرى عياد بمجلة (الأقلام) العراقية عدد أكتوبر ١٩٨٠م ص ٨ .

تغلغله إلى الآثار التى تركـها الفكر الـكلامى والفلسفى على المواقف النـقديّة والنظرات الفنيّة للجاحظ .

أمّا التعامل مع مادة البحث فيسير في اتجاهين :

الأول : النظر إلي مادة كتـاب (البيان والتبيين) كـوحدة واحدة تتكامل فيها آراء صاحِبِـه مع الآراء التى تبنّاها أو انتفع بها لأعلام من المتكلمين ، أو لأعلام من مثـقفى عصره ممن كانـوا على دراية بالفكر الكلامى بصرف النظر عن مدى قربهم من الاعتزال كمذهب وعقيدة .

الثاني : الانتفاع بكلّ ما أُتيح من مادة نقدية وبلاغية فى المؤلفات الأخرى للجاحظ ، وهي مؤلفات كثيرة ومتنوعة فى موضوعاتٍ بعيدة فى ظاهرها عن مجال النقد ـ كالحيوان والنبات والأجناس والأعراق والاجتماع والفِرق الدينية والسيـاسيّة ، ومع ذلك فـفى طوايا هذه الكتب مادةٌ نقديـة ثريّة لا غنى عنها للوقـوف على الفكر البلاغى والنقدى للجاحظ فى أدق خصائصـه ، الأمر الذى سوّغ لنا تحديد موضوع الكتاب بـ :

الأبعاد الكلامية والفلسفية فى الفكر البلاغى والنقدي عند الجاحظ .

فهذا هو الموضوع الفعلى للدراسة ، وإنْ بدا أننا نختصّ كتاب (البيان والتبيين) بمزيد من الضوء وتفصيل الحديث .

فهرس إجمالى

القسم الأول

الجاحظ وكتاب البيان والتبيين

(١)

الجاحظ والاعتزال

ليس من شأننا هنا أن نبحث فى نشأة المعتزلة كفرقة لها كيانُها المتميّز من ناحية الموقف الفكرى ، ويكفى أن نكون على بينة من أن هذه الفرقة قد نشأت فى محيط الحركة الفكرية العامة التى أوجدتها محاولاتُ الفهم لمواضع الخلاف والتشابه فى النصّ القرآنى ، فضلا عن بعض العوامل السياسية ، وأنهم عُرِفوا بمبْدأيهم الشهيرين (التوحيد والعدل) واتّخذوا منهما محورين فرّعوا عليهما بقية المسائل التى أداروا عليها نقاشَهم ومواقفهم مثل : حرية الإرادة ، وموقف مرتكب الكبيرة ، والكلام فى صفات الله ، وخَلْق القرآن ... إلخ . وأنهم عُنوا بدرس الفلسفة والمنطق واتخذوا منهما وسيلة لتثبيت آرائهم ونقض آراء خصومهم ، مما كان له أثره فى أساليب الخطابة والحوار والجدل عندهم من ناحية ، وفى آرائهم النظرية فى هذه الفنون ـ وغيرها من فنون القول ـ من ناحية أخرى .

غير أن من الضرورى أن نذكر أن المعتزلة وإنْ جمعتهم مبادئهم العامة المشهورة فى التوحيد والعدْل وما تفرّع عليهما من فروع ... فقد اختلفت بهم المواقف فى كثير من القضايا .. ولذلك انقسموا فى داخلهم ـ بسبب الخلاف فى التفاصيل ـ إلى فرقة صغيرة كالبشْرية أتباع بشر بن المعتمر ت ٢١٠ ، والمُعمَّرية أتباع مُعمَّر بن عباد السّلمى ت ٢١٥ ، والمريسية أتباع بشر المريسى ت ٢١٨ ، والنظامية أتباع إبراهيم بن سيّار النظّام (ت بعد ٢٢٠) والثُّمامية أتباع ثُمامة بن أشرس النمرى (قتل فى خلافة الواثق) ... إلخ .

وكان من هذه الفرق أيضا الجاحظية، قال القاضى عبد الجبار: «الجاحظية أصحاب عمرو بن بحر ، أبى عثمان الجاحظ ، كان من فضلاء المعتزلة

والمصنّفين لهم »(١) ، وجاء فى (الفَرْق بين الفِرَق) للبغدادى أن الجاحظية هم « أتباع عمرو بن بحر الجاحظ ، وهم الذين اغترّوا بحُسْن بيان الجاحظ فى كتبه التى لها ترجمة تروق بلا معنى »(٢) .

ويُوحى استقلالُ الرجل بفرقةٍ خاصة تُنسب إليه باستقلاله بمجموعة من الآراء كوّنها حول عدد من القضايا ، يقول البَلْخى ت ٣١٩ « ومما تفرد به : القول بأن المعرفةَ طباع ، وهى مع ذلك فِعْلٌ للعارف وليست باختيار له، وهو يوافق ثمامةَ فى أنه لا فعل للعباد على الحقيقة إلا الإرادة ، ولكنه يقول فى سائر الأفعال إنها تُنسب إلى العباد على أنها وقعت منهم طباعا وأنها وجبت بإرادتهم . وليس يجوز أن يكون أحد يبلغ فلا يعرف الله »(٣).

ويذكر المسعودى أنه « كان غلامَ إبراهيم بن سيّار النظام ، وعنه أخذ ومنه تعلم »(٤) .

وجاء في (سَرْح العيون شرح رسالة ابن زيدون) أنه « اشتغل على أبى إسحاق النظام . . . بمذهب الاعتزال »(٥) .

وواضح أن ثقافته تتضمّن فى مكوناتها العناصر الكلامية والفلسفية فهو يتلقى الاعتزالَ على النظّام ، ويتأثر بثمامة بن أشرس - زعيم فرقة الثمامية من المعتزلة - فى القول بأن العباد ليس لهم فعل غير الإرادة ، بينما يلوح فى

---

(١) فرق وطبقات المعتزلة ، تحقيق الدكتور النشار ص ٢١٦ ، والملل والنحل للشهرستانى ١/ ٧٥ ، وهو ينقل عن القاضى عبد الجبار .

(٢) الفرق بين الفرق ١٠٥ .

(٣) أبو القاسم البلخى ، مقالات الإسلاميين - باب ذكر المعتزلة ٧٣ من مجموعة (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) نشر فؤاد السيد . . تونس د . ت

(٤) مروج الذهب ٤/ ١٠٩ ط . بيروت .

(٥) سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون لابن نباتة ص ٢٤٨ حققه أبو الفضل إبراهيم - دار الفكر العربى - مصر ١٩٦٤ .

حديثه عن (الطباع) صدى الفلسفة الطبيعية ، يقول القاضى عبد الجبار ، «وقد زاد على ذلك (يعنى على القول بالإرادة) بإثبات الطبائع للأجسام ، كما قال الطبيعيّون من الفلاسفة ، وأثبت لها أفعالا مخصوصة ويضيف أن مذهب الجاحظ هو بعينه مذهبُ الفلاسفة ، إلا أن الميل منه ومن أصحابه إلى الطبيعيين منهم أكثر منه إلى الإلهيّين» وأنه «قد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة وخلط وروّج كثيرا من مقالاتهم بعبارته البليغة »(١).

وجاء فى (سرْح العيون . . .) أنه « تأمل كتبَ الفلاسفة ومال إلى الطبِيعيّين منهم ، وسادَ على المتكلمين منهم بفصاحته وحسن عبارته »(٢).

وفى مثل هذه التصريحات ما يؤكد معرفةَ الرجل بالتراث اليونانى خاصة فى جانبه الفلسفى ـ حتى عصرِه ، وهو ما يؤكده ورودُ أسماء كثيرين من هؤلاء الفلاسفة وأسماء كتبهم فى مواضع عديدة من مؤلفاته(٣) .

وتدل إشاراته الكثيرةُ إلى أرسطو على معرفته بنتاج هذا الفيلسوف الذى يبدو أنه كان يعرف عنه الكثيرَ من التفاصيل ، وهو ما يعزِّزه وصفه له بأنه

---

(١) فرق وطبقات المعتزلة ٢١٦ ، ٢١٧ ، وهذه الأخبار بنصها فى (الملل والنحل) ١/ ٧٥.

(٢) سرح العيون ص ٢٤٩ .

(٣) من أعلام الفلسفة والفكر اليونانى الذين وردت أسماؤهم فى مؤلفات الجاحظ : أرسطاطاليس ، أفلاطون ، إقليدس ، بطليْموس ، جالينوس ، ديمقريطس ، هرمس . راجع : البيان والتبيين ٣/ ٢٧ ، الحيوان ١/ ٧٤ ، ٨٠ ، ٩٠ ، ١٠١ ، ورسالة فى الحنين إلى الأوطان ، ورسائل ٢/ ٣٨٧ ، التربيع والتدوير ـ رسائل ـ ٣/ ٧٢ ، الرد على النصارى ـ رسائل ٣/ ٣١٤ ، ٣١٥ حيث يرد حديث الجاحظ عن بعض هؤلاء الفلاسفة وعن كتبهم باعتبارها موجودة فى أيدى الناس . ويشير كراتشكوسكى إلى ميل الجاحظ إلى الفلسفة الطبيعية ، راجع : البديع عند العرب ص ٤٢ ـ ضمن (دراسات فى تاريخ الأدب العربى).

كان « بكيءَ اللّسان غير موصوف بالبيان»[1] ولعل مما يدعم القول بعمق معرفته به ما نسبه البعض إليه من سلْخ معانى كتاب الفيلسوف اليونانى عن (الحيوان) وتضمينِها كتابَه الذى يحمل نفس الاسم ، والذى يطلق عليه بعض القدماء اسم (طبائع الحيوان) ، وهو اتّهام يعززه أصحابُه برغبة الجاحظ فى ترويج مقالته عن (الطبائع [2].

والواقع أن المتكلمين قد نظروا إلى الثقافة الفلسفية على أنها جانب مهم فى تكوين المتكلِّم ، بحيث لا يتحقق له التمكنُ من مهمته إلا بإتقان هذا الجانب ، يقول الجاحظ : « ولا يكون المتكلمُ جامعا لأقطار الكلام ، متمكِّنا فى الصناعة ، يصلُح للرياسة .. حتى يكون الذى يُحسن من كلام الدّين فى وزن الذى يحسن من كلام الفلسفة ، والعالِم عندنا هو الذى يجمعهما »[3] وفى وصفه لكتابه (الحيوان) يقدمه بقوله : « وهذا كتابٌ تستوى فيه رغبة الأمم ، وتتشابه فيه العربُ والعجَم ، لأنه وإن كان عربيا أعرابيا ، وإسلاميا جماعيا .. فقد أخذ من طرف الفلسفة وجمع بين معرفة السّماع وعلم التجربة »[4] .

ولست أريد الاستطرادَ فى تأكيد هذا الجانب ، فقد وقف عليه كثيرون ممن تعرّضوا للحديث عن المعتزلة وأصحاب الكلام عموما[5] كما أن شيئا مما قدمنا عن هذه الجوانب عن ثقافة الرجل لا يُراد لذاته وإنما لما يمكن أن يكونَ

(١) بلاغة أرسطو بين العرب واليونان ٧٣/ ٧٤ ، حيث يورد المؤلف احتمال صحة هذا الوصف .

(٢) ممن قال بهذه التهمة : الإسفراييني فى (التبصير فى الدين . . .) والبغدادى فى (الفرق بين الفرق).

(٣) الحيوان ٢/ ١٣٤ .

(٤) الحيوان ١/ ١١ .

(٥) راجع ـ مثلا ـ البلاغة تطور وتاريخ ٣٥ ، وأدب المعتزلة ١٤٠ .

له من انعكاسات على آرائه فى الفن القولى . ويكفى أن نذكر فيما نحن بصدده أنّ عددا لا بأس به من الآراء والمبادئ التى نادى بها الفلاسفة والسوفسطائيون قد لوحظ صداها فى كتابات الجاحظ وكلام من ينقل عنهم ويعتمد آراءَهم ، ويعُد البعض من هذه المبادئ : مبدأ المطابقة بين الكلام وحال المخاطب ، وهو ما عُرف بمطابقة الكلام لمقتضى الحال (١)، وكذلك مبدأ الحديث عن الشيء وضدّه ، أو تحسين الشيء وتقبيحه (٢) .

كما ستتبين أن آراءه فى قضايا (المعرفة) و (الإرادة) و (الطّباع) وكذلك معرفته بنظرية الأوساط . . . كلّ ذلك لم يكن بعيدا عن مواقفه ونظراته الخاصة إلى جوانب الفنّ القولى ، وهو ما يَعنينا تسجيله ، أعنى - كما سبق القول - تسجيلَ ما كان للفكر الكلامىّ والفلسفى لدى الرجل من تأثير على رؤيته للفن القولى .

على أن الجاحظ لم يكن من أولئك المتكلمين المنحصرين فى دائرة الفكر الكلامى والفلسفيّ فحسب ، أعنى أن شهرته لم تكن مستمدةً من كونه مجردَ متكلم كما هو الحال مع أمثال النظام أو ثمامة أو بشر المريسى وغيرهم وإنما كان يستمد شهرتَه من هذا الجانب ، كما كان يستمدها من هذه المؤلَّفات الكثيرة التى خلّفها فى مختلف فروع الثقافة التى عُرفت فى عصره والتى تنم عن اطلاع واسع عميق على تراث الفكر الإنسانى حتى وقته ، سواءٌ فى ذلك التراث العربى أو تراث الأمم الأخرى الذى جرت ترجمته .

وقد مر بنا الحديثُ عن الجانب الأخير، أعنى ثقافته بتراث الأمم الأخرى، أما ثقافته العربية فيكفى لمعرفتها أن نقرأ فى بعض تراجمه أنه «العلامةُ النحويّ، اللغويّ، الإخبارى، المتكلّم المعتزلى ، وأحد رؤوسهم. .»

---

(١) بلاغة أرسطو بين العرب واليونان ٣١ والنزعة الكلامية فى أسلوب الجاحظ ٩٣ .

(٢) النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ ٩٤ .

وأنه « سمع من أبى عـبيدة مَعْمَـر بن المثنى وأبى سعيد عبـد الملك بن قريب الأصمعى ، وأبى زيد سعيـد بن أوس الأنصارى . وأخذ علم النحو عن أبى حسن الأخفش ـ وكان صديقَه . . . وتلقّف الفصاحة عن العرب شِفاها بِمِرْبَد البصرة »[١] .

وقد انعكست هذه الثقافة الواسعةُ فى تنوع مؤلفاته وغناها وشمولها .

جاء فى ياقوت : « وقال المرزبانى : قال أبو بكر أحمد بن على . . وله كتب كـثيرة مشـهورة جليلة فى نُصرة الدين وفى حكاية مـذهب المخالفين ، والآداب والأخلاق ، وفى ضروب من الجِدّ والهزل . . . وإذا تدبر العاقلُ أمر كتـبه عَلِم أنه ليس فى تلقيح الـعقول وشحـذ الأذهان ومعرفـة أصول الكلام وجواهره ، وإيـصال خلافِ الإسـلام ومذاهبِ الاعـتزال إلى القلوب كـتبٌ تشبهها »[٢] .

ويعد كتـاب (البيان والتبـيين) ـ أو (البيان والتبيُّـن) كما ذهب بعض الباحـثين مؤخرا ـ من أهم هذه الكتب ، إن لم يكن أهمـها جميعـا ، يقول المسعودى « وله كـتب حسان ، منها كتـاب (البيان والتبيين) وهو أشـرفها، لأنه جمع فيه بين المنثور والمنظوم ، وغرر الأشعار ومستحسن الأخبار ، وبليغ الخطب ما لو اقتصر عليه مقتصِرٌ لاكتفى به »[٣] وجاء فى ياقوت ما يدل على أن الكتاب قد دخل إلى الأندلس فى حياة الجاحظ وقبل موته بحوالى عشرين عاما على الأقل[٤] مما يدل على مكانة الـكتاب وقـيمـتـه لدى الدارسين فى عصره وبعد عصره .

---

(١) إرشاد الأريب ١٦/ ٧٦ .

(٢) ياقوت ـ إرشاد الأريب ١٦/ ٧٦ .

(٣) مروج الذهب ٤/١٠٩ .

(٤) الإرشاد لياقوت ١٦/١٠٥ ، ١٠٦ .

(٢)

البيان والتبيين

بين مدارس التأليف البلاغي

ويبدو أن التعدّدَ فى ثقافة الرجل ومـصادر تفكيره كان وراء الاختلاف فى طابع كتابه ، وذلك مـا نجده فى محاولات البعض مـن المحدثين سَلْكَهُ ضمن هذه المدرسة أو تلك من مدارس التأليف البـلاغى ، معتمدين على نصٍّ لأبى هلال العسكرى فى (الصناعتين) يوازِن فيه بينَ منْحَيَيْن من مناحى التأليف ، أطلق على أحدهمـا (مذهب المتكلمين) وعلى الآخر (مقـصد صنّاع الكلام من الشعراء والكتاب)[1] .

ومع ذلك فليس بوسعنا أن نسلِّم بما لـدينا من تفسيرات المحـدثين لمقصد أبى هلال فى نصـّه المشار إليه ، عـلى الأقل فيمـا يتعلق بموقع الجـاحظ فى (البيان والتبيين) بين هذين المنحيين .

فالدكتور سيد نوفل قد فهم من عبارة أبى هلال هذه أن الجاحظ ينتمـى ـ فى هذا الكتـاب ـ إلى الفـريق الثـانى ـ فـريق صنّاع الكلام من الشـعـراء والكتـاب ـ وقال عنه : إنه « فى جـملته رجـل أديب اتبّع طريقة أدبيـة تُعنى بإيراد النماذج والإكثار من الأمثلة والآثار الأدبيـة شعرها ونثرها ، وقد عَرَفَ له هذا المتأخرون ، فـقال أبو هلال ـ بعد أن قرر أنه شـارحٌ للجاحظ ومنظم للمتفرق عنده ، وبعد أن تحدث فى الفصل الأول مـوجزا عن ماهية الفصاحة والبلاغـة ـ (وليس الغـرضُ من هذا الكتاب سلوك مـذهب المتكلمين، وإنما قصـدت فيـه مقصـد صنّاع الكلام من الشـعراء والكتاب) وهـذا صريح فى الدلالة فى أنه قـد اتبّع الجـاحظ فى سلوك طريقة صـناع الكلام من الشعـراء

---

(١) الصناعتين ١٥ .

والكتاب ، وأن الجاحظ لم يسلك طريقة المتكلمين »[١].

أما الأستاذ أمين الخولى فيحدثنا ـ اعتمادا على القرائن ، وعلى الأدلة التى من بينها عبارة أبى هلال ـ عن طريقتين فى التأليف البلاغى ، الأولى: **طريقة المتكلمين**، والثانية: **طريقة الأدباء**. « فأما الطريقة الأولى فتمتاز بخاصّة أهلها المتكلمين فى الجدَل والمناقشة ، والتحديد اللفظى والعناية بالتعريف الصحيح والقاعدة المقرَّرة والإقلال من الشواهد الأدبية وعدم العناية بالناحية الفنية فى خصائص التراكيب ، وتقدير المعانى الأدبية ، واستعمال المقاييس الحكمية الفلسفية المعتمدة على قواعد منطقية أو نظريات خلقية ، أو مقررات طبية فى الحكم الأدبى دون نظر إلى معانى الجمال وقضايا الذوق»[٢].

« وأما الطريقة الثانية وهى طريقة الأدباء فى درس البلاغة فتمتاز بالإكثار المسرف من الشواهد الأدبية نثرها وشعرها ، والإقلال من البحث فى التعريف والقواعد والأقسام وتعتمد فى النقد الأدبى على الذوق الفنى وحاسة الجمال أكثر من اعتمادها على تصحيح الأقسام وسلامة النظر المنطقى ، ولا ترجع فى ذلك إلى أصول الفلسفة من خُلُقيات أو غيرها، ونرى هذا فى مثل كتابة أبى هلال فى (الصناعتين) يسوق فى المقام الواحد عشرات الأمثلة والشواهد من القرآن والحديث وكلام العرب نثرا وشعرا ، ويعتمد فى النقد الأدبى على الذوق غير مكتف بالصحة العقلية والسّلامة النظرية »[٣].

ويضع الأستاذ الخولى أبا عثمان الجاحظ ضمن أصحاب الطريقة الأولى، ففى حديثه عن صلة البلاغة فى دور نشأتها بالفلسفة ـ وهى الصلة التى

(١) البلاغة العربية فى دور نشأتها ـ سيد نوفل ١٧٦ .

(٢) البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها ـ ضمن كتاب (مناهج تجديد) ص ١٥٩ .

(٣) أمين الخولى ، المرجع السابق ١٦٠ ، ١٦١ .

تجلت فى أن البلاغة « عاشت فى كنف رجال الفلسفة وتحت رعايتهم» وأنّ «جمهرة الأقلام التى خدمتها أقلامُ فلاسفة أو متفلسفين » ـ يعدّ من هؤلاء المتفلسفين « سَهْلَ بن هارون ... وكان حكيما يتعاطى الفلسفة ، وأبا عثمان عمرو بن بحر الجاحظ ... وكان حكيما قرأ كتب الفلاسفة من اليونان والفرس والروم والهند ، وكان رأسَ فرقة فى الاعتزال نُسبت إليه فسُمِّيت (الجاحظية) ... »[١].

الجاحظ ـ إذن ـ فى تقدير الأستاذ الخولى من أصحاب المدرسة الكلامية فى التأليف البلاغى الذين يعلن أبو هلال تنكب طريقهم فى كتابه . وهو فى تقدير الدكتور نوفل من مذهب صناع الكلام من الشعراء والكتاب ، وهذا ما يزيد من تعقد المشكلة . فمن المفروض ـ وفقا لتقدير الأستاذ الخولى ـ أن نجد فى كتاب (البيان) كل سمات مدرسة المتكلمين ، أو معظم هذه السمات من جدل ومناقشة وتحديد لفظى وعناية بالتعريف والقاعدة والإقلال من الشواهد الأدبية ... إلخ ، وذلك ـ فى واقع الأمر ـ ما لا نجده ، باستثناء النقل لعدد من تعاريف بعض المصطلحات دون تدخل ـ غالبا ـ وباستثناء المناقشة والجدل اللّذين هما طابع كتابة الجاحظ بوجه عام . كما أنهما ـ فى الحقيقة ـ غيرُ قاصرين على كتابات المتكلمين ، ويكفى أن نشير إلى ابن الأثير ـ ضياء الدين ـ وهو فى تقسيم الأستاذ الخولى من مدرسة الأدباء لنجده ـ خاصة فى (المثل السائر) ـ من أكثر الناس جدلا ومناقشة واهتماما بالحَدّ والتعريف اللّذين نجدهما عند بلاغىّ آخر من نفس طريقة الأدباء ـ عند الخولى ـ وهو البهاء السبكى .

فإذا جئنا إلى المبررات التى يمكن أن تكون وراء تقسيم الدكتور نوفل وسَلْكه للجاحظ فى مدرسة صناع الكلام من الشعراء والكتاب .. وجدنا

---

(١) نفس المرجع ١٤٥ ، ١٤٦ .

لدى الجاحظ كثرة الشواهد والأمثلة ، ووجدنا الابتعاد - فى أغلب الأحيان - عن الحدود والتعريفات والقواعد ، وهذه كلها من سمات طريقة الأدباء - كما يشرحها الأستاذ الخولى - وبالتالى فهى تقرّب الجاحظ - فى البيان والتبيين - من حدود هذه الطريقة ، وعلى العكس من ذلك نجد أبا هلال نفسه لا يُسقط مبدأ الحَدّ والتعريف من كتابه : فالباب الأول عنده - مثلا - فى (الإبانة عن موضوع البلاغة فى أصل اللغة وما يجرى معه من تصرف لفظها وذكر حدودها)[١] ، والفصل الأول من الباب السابع فى (حدّ التشبيه)[٢] كما أن منحى النِّظَام واضح فى كل أبواب الكِتاب وفصوله على نحو قد يفوقُ ما عند المتكلمين من معاصريه - كالرّمانى والباقلانى - فى مؤلفاتهم البلاغية ، بحيث لا نستطيع أن نقول إن ما رَفَضَهُ أبو هلال من (مذهب المتكلّمين) هو التحديد والتنظيم ، كما أننا لا نستطيع القولَ بأنه رفض مذهبَهم فى أن يكون البحثُ البلاغى وسيلة إلى معرفة الإعجاز القرآنى ، لأنه صريح فى مقدمة كتابه فى القول بأن « أحق العلوم بالتعلّم ، وأولاها بالتحفظ - بعد المعرفة بالله جلّ ثناؤه - علم البلاغة ومعرفة الفصاحة الذى به يُعرف إعجاز كتاب الله تعالى »[٣] .

وإذن فما الذى رفضه أبو هلال من مذهب المتكلمين فى التأليف البلاغى؟ ثم هل كان أمامَه - أو فى ذهنه - نموذجٌ آخرُ غير كتاب الجاحظ وجّه إليه الرفض ؟

وبالنسبة للسؤال الثانى فقد كانت هناك مؤلفات لعدد من المتكلمين تنطلق جميعها من قضية الإعجاز ، ويتسم الحديثُ فيها بالعموم ليشمل بالنقاش ما

(١) الصناعتين ص ١١ .

(٢) المصدر نفسه ص ٢٤٤ .

(٣) المصدر نفسه ص ٧ .

وقفوا عليه من قضايا العبارة الأدبية ، من هذه المؤلفات : (النكت فى إعجاز القرآن) للرمانى ت ٣٨٦ ، و (بيان إعجاز القرآن) للخطابى ت ٣٨٨ . وربما كان أمامه أيضا عدد من الكتب فى نَظْم القرآن مما لم يصل إلينا ، ككتاب أبى بكر السجستانى (عبد الله بن أبى داود ت ٣١٦) وكتاب أبى زيد البَلْخى (أحمد بن سليمان ت ٣٢٢) وكتاب ابن الإخشيد (أبو بكر أحمد بن على المعتزلى ت ٣٢٦) ، وجميعها تحمل عنوان (نظم القرآن) .

غير أن معرفة الكتب التى كانت فى تصوره وهو يرفض سلوك مذهب المتكلمين لا تُغنى عن محاولة التبصّر بحقيقة ما وَجّه إليه رفضَه من هذا المذهب ، وهنا نعود إلى عبارة العسكرى ، وإلى السياق الذى جاءت فيه . . لقد جاءت هذه العبارة فى نهاية الفصل الأول من الباب الأول ، وهو الفصل الذى عقده (للإبانة عن موضوع البلاغة فى اللغة وما يجرى معه من تصرف لفظها، والقول فى الفصاحة وما يتشعّب منه)، وفيه يستعرض بعضَ الدلالات اللغوية لكلمتى (البلاغة) و (الفصاحة) ليتطرق منها إلى بعض دلالاتهما الاصطلاحيّة، ثم يصرح فى نهاية الفصل بقوله : « وليس الغرض فى هذا الكتاب سلوك مذهب المتكلمين، وإنما قصدت مقصد صُنّاع الكلام من الشعراء والكتاب، فلهذا لم أُطِلْ الكلام فى هذا الفصل »[(١)] .

فهو لا يُطيل الكلام لأنه لا يقصد إلى سلوك مذهب المتكلمين ، وإذن فالإطالة فى رأيه من سمات مذهبهم ، وبالتالى فالاختصار هو السمة البارزة لمن يقصد مقصد صناع الكلام من الشعراء والكتاب . غير أنّ أبا هلال نفسَه لم يسْلم من هذه الإطالة فى كتابه ، كما أن الإيجاز أصبح سمة لكتابات بعض المتكلمين ، وبذلك يبقى الوصف بالإطالة تعريفا غير مانع ، وهو غير جامع بالقطع ، لصفات طريقة المتكلمين .

---

(١) الصناعتين ١٥ .

وهنا تُسعفنا بعضُ نصوص من الجاحظ نفسه يشير فيها إلى بعض معالم (طريقة المتكلمين) فى التأليف، من ذلك قوله فى مطلع بعض رسائله: «كما نحبّ أن يخرج هذا الكتابُ تاما، ويكون للأشكال الداخلية فيه جامعا . . . حتي يُجتنَب فيه العويصُ، والطرق المتوعّرة، والألفاظ المستنكَرة، وتلزيق المتكلفين ، وتلفيق أصحاب الأهواء من المتكلمين»(١) .

وهناك نص آخر يصفُ فيه - علي لسان أحد قُرائه - طريقةَ المتكلمين - أو بعضهم - فى التأليف: «وقلتَ: اكتب إليّ كتابا تقصد فيه إلى حاجات النفوس، وإلى إصلاح القلوب. . . دون الذى عليه أكثر المتكلمين من التطويل، ومن التعمّق والتعقيد ومن تكلف مالا يجب وإضاعة ما يجب(٢) .

إنّ تأملَ النص الأخير على وجه الخصوص وعرْضَ ما فيه على كلام العسكرى عن كتاب الجاحظ ، ثم على كلامه عن كتابه هو (الصناعتين) يكاد يكشف عن الصفة - أو الصّفات التى رفضَها أبو هلال مما ورد فى كتاب الجاحظ حقيقةً - أو توهما من أبى هلال نفسه - فالتطويل والتعمق والتعقيد وتركُ ما يجب وإقحام مالا يجب والخوض فى تعقيدات المذاهب - وهو مضمون النصّ الأول - هى العيوب التى يمكن القولُ إن العسكريّ قد أخذها على طريقةِ المتكلمين فى التأليف ربما وجد بعضَها فى كتاب الجاحظ ، ومن هنا كان وصفُه له بأن « الإبانة عن حدودِ البلاغة وأقسام البيان والفصاحة مبثوثةٌ فى تضاعيفه ، ومنتشرة فى أثنائه ، فهى ضالةٌ بين الأمثلة لا توجد إلا بالتأمّل الطويل والتصفّح الكثير ، وبالتالى كان ما وعد به من مجيء كتابه «مشتملا على جميع ما يُحتاج إليه فى صنعة الكلام - نثره ونظمه - ويستعمل فى محلوله ومعقوده من غير تقصير وإخلال وإسهاب وإهذار(٣) .

---

(١) كتاب النساء - رسائل ٣/ ١٥٢ .

(٢) فصل من صدر كتاب الجاحظ فى خَلْق القرآن - رسائل الجاحظ ٣/ ٢٨٥ .

(٣) الصناعتين ١١ .

فالإحاطةُ بالموضوع، وإيضاحُ جوانبه وعدمُ الخروج عنه ، والتعرضُ لكل أقسامه دون إخلال يُوقع فى الغموض أو إسهاب يورث التشتّتَ هى الصفات التى قصد إليها العسكرى ، وذلك فى مقابل إطالة الجاحظ ، وتشعّب الحديث فى كتابه بدرجة قد تتوه معها - على غير الخبير بطريقة الجاحظ - بعضَ الحقائق ، ويُنسى بعضها الآخر وليس غير ذلك من طريقة المتكلمين يمكن نسبتهُ إلى كتاب الجاحظ . وهنا نعود إلى الحديث عن سَلْك الكتاب فى نظام إحدي المدرستين لنجد أن القطع بانتمائه لإحداهما غيرُ دقيق ، لأن الجاحظ فى الواقع عالَمٌ وحده ، ومن الصعب إخضاعُ طريقته فى (البيان والتبيين) لنظام بعينه فى التأليف ، فمن ناحية : يرفض الرجلُ - وهو المتكلم المعتزلى - أن يستخدمَ المتكلمون ألفاظَهم الخاصةَ فى غير مقامات الكلام ، ولا شك أنه كان على وَعْيٍ بأن الحديثَ فيما يتصل بالأنواع الأدبية خلافُ الحديث فى قضايا الفلسفة والكلام ، والناظر فى مؤلفاته يتبين لديه تلك القدرة العجيبة على الاستغراق فى الموضوع الذى يكتب فيه حتى ليظن القارئ أنه لا يحسن غيره .

من هنا كان ذلك المنحى الأدبى فى السرد وإيراد كل ما يتصل بموضوع القول بطريقة تفوّت على القارئ أيّ شعور بطول الحديث أو الملل من القراءة. وإذا كنا قد اخترنا هنا الحديثَ عن الأبعاد الكلامية والفلسفية فى نقد الجاحظ مما ورد فى كتاب (البيان) وغيره من كتبه فإن وقوف الرجل عند هذه الأبعاد وصدورَه عنها في فكره لا يعنى بالضرورة أن طريقة العرْض عنده هى طريقة المتكلمين . أكثر من هذا أنّ جنوحه إلى الإطالة والسّرد وسوق النماذج والخروج من لفتة إلى أخرى ، لم يكن - كما ظنّ الكثيرون - مسلكا بلا ضابط ولا هدف ، فقد كان الرجلُ - كما سنرى - قاصِداً لصنيعه ، واعيا بالهدف منه . وهذا ما يكشف عنه الحديث عن بنية الكتاب فى حدود هدفه .

(٣)

بنية الكتاب في حدود هدفه

بين التنظير والتأديب :

فى حديثه عن (علم الأدب) يطالعنا ابنُ خَلدون فى مقدمته بأنه سمع من شيوخه فى مجالس التعليم أنّ أصولَ هذا الفنّ وأركانَه أربعةُ دواوين هى:

(أدَبُ الكاتِب) لابْنِ قُتَيْبة

وكتابُ (الكامِل) للمُبرّد

وكتاب (البيان والتّبيِين) للجَاحظ

وكتابُ (النّوادِر) لأبى علىّ القَالِى(١)

والواقع أنّ كتابَ (البيان والتبيين) ينفرد من بين الكتب التى ذكرها ابنُ خَلدُون بأكثرَ من ميزة ، فهو إلى جانب كونه أَحَدَ المؤلفات الكبرى فى (عِلم الأدب) ـ بمفهوم القدماء ـ يُعَدّ ـ تقريبا ـ أقدمَ المراجع العربية التى تعرّضت للبحث فى نظريّة الفن الأدبى كما يتمثل فى فنّ الخَطابة وفن الجدل والمُناظرة وغيرِهما من الأشكَال الأدبية كالشّعر والرّسائل ، اللذيْن كثيرا ما ينسحِبُ عليهما الكلامُ عن الخَطابة(٢) .

ويبدو أنّ الوصفَ الأخير للكتاب ـ أعنى النظرّ إليه كمرجعٍ فى نظرية الفن القوليّ ـ قد سيْطَر على نظرة كثير من المحدثين إلى الكتاب ، بحيث أغفلوا ـ غالبا ـ صفته الأخرى ، وهى كونُه كتابا فى (علم الأدب) أيضًا ،

---

(١) مقدمة ابن خلدون . ط . كتاب الشعب ص ٥٢٢ .

(٢) فى أولية الجاحظ فى التأليف فى نظرية الفن القولى يُراجَع : تمهيد فى البيان العربى من الجاحظ إلى عبد القاهر لطه حسين ص ٣ ، والبديع عند العرب لكراتشكوفسكى ص٤١ ، وبلاغة أرسطو بين العرب واليونان لإبراهيم سلامة ص ٦٩ .

والنقد المنهجى عند الجاحظ لداود سلوم ص ٨٨ .

وكانَ لهذا الموقفِ من جانب المحدثين نتيجةٌ أساسية هى وَصْفُهُ بالاستطراد والميْل إلى الخروج كثيرا عن موضوعه الأصليّ ، وهو استنْتاج طبيعيّ فى هذه الحالة ، فإذا كان الموضوعُ الأساسيُّ للكتاب فى تقديرهم هو نظرية الفنّ القولى بِوجْه عامّ ، أو - على الأقل - مجموعة من النظرات الأساسية التى تشكِّل عمادَ هذه النظرية . . فإنّ إيراد هذه النماذِج والمقتطفات من شتيّ أنواع الأدَب يُعَدُّ استطرادا وخروجا على الموضوع الأساسيّ ، مع ملاحظة أنّ ذلك يحتلُّ القسم الأكبر من الكتاب مما يجعل استخلاصَ نظراتِ الجاحظ وآرائه فى فنّ القول لا يتأتّي سهْلا مَيْسورا ، وإنما هو فى حاجة إلى جهد القارئ ورَحابَة صَدْره .

هذه الظاهرةُ هى التى توضِّح لماذا كانت طريقةُ الجاحظ فى تأليف الكتاب عُرضَةً لانتقاد الكثيرين من القدماء والمحدثين ، ممَّنْ نظروا إليه على أنه مؤلَّف من أساسه فى نظرية الفن القولى ، فصرّح كراتْشكوسْكى بأن الجاحظ « ليس من الكُتاب الذين يسمحون لغيرهم بالاقتراب منهم دون أن ينالَهم عناء»[1] والسبب فى ذلك أنّ « استِطراداته الكثيرةَ تؤدى به إلى الخروج عن الموضوع الذى يبحث فيه إلى مواضيعَ أخرى »[2] .

ووصَفَ آخرون صَنِيع الجاحظ بأنه أخرج كتابه «عن كونه كتابا للبيان بكثرة خروجه واستطراده وردوده وأمثلته»[3] بل إن البعضَ قد غَلَّب صفةَ (الأدب) على الكتاب فوصفه بأنه «مختارات من الأدب من آيةٍ قرآنية أوْ حديث،أو شِعر أو حكمة أو خطبة، ممزوجة بما له من آراء فى مسائل عدة»[4] .

---

(١) البديع عند العرب - ضمن (دراسات فى تاريخ الأدب العربى) ص ٤١ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٠ .

(٣) النقد المنهجى عند الجاحظ - داود سلوم - ص ٨٨ .

(٤) ضحى الإسلام لأحمد أمين ١/ ٣٩٠ ط ٩٣٤ ، ويورد الأب فكتور اليسوعى قول كارادى فو عن الجاحظ « أن الموضوع عنده ليس إلا وسيلة للاستطراد » راجع : النزعة الكلامية فى أسلوب الجاحظ ص ٨٧ .

وقد سبق إلى مثل هذا التصوُّر بعض القدماء منهم أبو الحسين إسحاقُ بنُ إبراهيمَ بنِ سليمانَ بنِ وَهْب الكاتب (ق ٤) صاحب كتاب (البُرهان فى وجوه البيان) ، وأبو هلال العسكرىّ ت ٣٩٥ صاحب (الصناعتين) ، ثم الباقلانى ت ٤٠٣ هـ فى (إعجاز القرآن) . والكتابُ الأولُ من أساسه فى معارضة (بيان) الجاحظ من حيث طريقةُ تأليفِهِ التى تصعبُ معها الإحاطة بمسائله لأنه « إنما ذكر فيه أخبارًا منتَخَلَةً وخطبا منتخَبَة ، ولم يأتِ فيه بوصفِ البيان ، ولا أتَى على أقسامه فى هذا اللّسان ، فكان . . . غيرَ مستحقّ لهذا الاسم الذى نُسِب إليه »[1] لذلك حاول صاحب (البرهان) ـ فيما يقول ـ أن يذكر فى كتابه « جُمَلا من أقسام البيان آتيةً على أكثر أصوله محيطةً بجماهير فصوله ، يَعرِف بها المبتدئُ معانيَه ويستغنى بها الناظرُ فيه »[2] .

ونفس المأخذ تقريبا يصرِّح به أبو هلال ، فكتاب (البيان والتّبيين) فى رأيه أكبر الكتب المؤلّفة فى (البلاغة ومعرفة الفصاحة) وأشهرُها «وهو . . . كثيرُ الفوائِدِ ، جَمُّ المنافع ، لِما اشْتَملَ عليه من الفُصولِ الشَّرِيفَة ، والفِقَر اللّطيفة ، والخُطَب الرّائعة ، والأخْبَارِ البَارِعَةِ ، وما حَواهُ مِن أسْماءِ الخُطباءِ، وما نَبَّه عليهِ من مَقاديرِهِمْ فِى البَلاغة والخَطابة، وغَيْر ذلك من فُنونِهِ المُختارةِ، ونُعوته المُسْتَحْسَنَة إلاّ أنّ الإبانةَ عن حُدودِ البلاغة وأقسَام البَيان والفَصاحَةِ مَبْثوثةٌ فِى تضاعِيفه ، ومنتَشِرَةٌ فى أثنائه ، فهى ضالّة بين الأمثلة لا توجَد إلاّ بالتأمل الطويل والتّصفُّح الكثير»[3] .

وواضحٌ أنّ الانتقاد عند كلّ من الرجلين موجّهٌ إلى ظاهِرَة انعِدَام النظام والتّبويب فِى كتاب الجَاحِظ ، وهو ما حاول كلّ منهما أنْ يتلافاه عن طريق

(١) البرهان فى وجوه البيان ٥١ ، ٥٢ .

(٢) البرهان ٥٢ .

(٣) الصناعتين ١٠ ، ١١ .

إحكام النّظام ، والتّرتيب الدّقيق لمباحثِ كتابِه ، والإقلال بقدْر الإمكان مما عُدَّ من قَبيل الاستِطراد عندَ الجَاحظ .

ولا يخرجُ انتقادُ الباقلانىّ عن ذلك تقريبا ، بَلْ لقد ذهب إلى عدم قدرة الجاحظ على أن يُخليَ كلامه من الاختيار من كلام غيرِه و « مِمّا يوشّح به كلامَه من بيتٍ سائرٍ ومَثَلٍ نادرٍ وحِكْمةٍ مُمَهَّدَةٍ مَنْقولة وقصّةٍ عجيبةٍ مأثورة»[1] .

على أنّ من القدماء ـ كما رأينا ـ مَنْ نظروا إلى الكتاب باعتباره كتابا فى (علم الأدب) ، والأدب ـ فى تعريف هؤلاء « هو حِفْظ أشعار العرب وأخبارها ، والأخذُ من كل علْم بطرف ، يريدون من علوم اللّسان أو العُلوم الشّرعيّة من حيث مُتُونُها فقط »[2] .

والواقع أنّ الناظرَ فى كتاب (البيان والتّبْيين) لا يَسَعُه إلاّ أنْ يأخذَ فى الاعتبار كُلاًّ من الوصفين **أعنى كونَ الكتاب مؤلّفا فى (علم الأدب) من جهة ، وكونَه يحتوى على عدد من النظرات الهامة فى الفن القولى من جهة أخرى .**

فهل كان هناك ازدواجٌ في عقلية الرجل حينما جمَع فى مؤلّف واحد بين القواعد والأصول المتّصلة بفنّ القول وبين النماذج والنصوص والمختارات التى كان إفراطُهُ فى إيرادها سببا فى وصف البعض للكتاب بأنه كتاب فى (علم الأدب) ؟

إنّ نظرة أخرى فى حديث ابن خَلدون عن علم الأدب والمقصود منه تساعد على إجابة صحيحة عن السؤال ، يقول عن علم الأدب : « هذا العلمُ

---

(١) إعجاز القرآن ٢٤٧ ، ٢٤٨ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ٥٢١ .

لا موضوعَ له ينظر فى إثبات عوَارضه أو نفيها، وإنما المقصودُ عند أهل اللسان ثمرتُه، وهى الإجادة فى فنّيْ المنظوم والمنثور على أساليب العرب ومناحِيهم، فيَجمعون لذلك من كلام العرب ما عَسَاه تحصل به الملكة من شِعْر عالِى الطبقة، وسَجْع مُتَسَاوٍ فى الإجادة ومسائلَ من النحو واللغة مبثوثةٍ أثناءَ ذلك متفرقةٍ يستقرى منها الناظرُ فى الغالب معظمَ قوانين العربية مع ذِكر بعضٍ من أيّام العرب يفهم به ما يقع فى أشعارهم منها، وكذلك ذكر المُهم من الأنساب الشهيرة والأخبار العامة. والمقصود بذلك كله الاّ يخفَى على الناظر فيه شيءٌ من كلام العرب وأساليبهم ومناحِى بلاغتهم إذا تصفّحه، لأنه لا تحصل الملكةُ من حِفْظه إلاّ بعد فهْمه فيُحتاجُ إلى تقديم جميع ما يتوقّفُ عليه فهمه »[(١)].

وواضحٌ أنّ كُتب الأدب بالمفهوم الذى ساقه ابنُ خَلدون لم تكن تؤلَّفُ بغير هدف ، وواضحٌ أيضا أنّ إيرادَ المختارات والنماذج الكثيرة فى كتاب الجاحظ لم يكن بغير تصورٌ لفائدةٍ ما من وراءها ، وأنه لم يَعْدُ فى ذلك ما صنَعَه البعض ـ كابن طَباطَبا العَلَوِيّ ت ٣٢٢ ـ حين جمع إلى كتابه (عِيَار الشّعر) ـ وهو فى أصول الفن الشّعريّ ـ كتابا آخر سمّاه (تَهْذيب الطبع) وقال إن الهدَفَ من ورائه أنْ « يرتاضَ مَن تعاطَى قولَ الشعر بالنظر فيه ، ويسلكَ المِنْهاجَ الذى سلكه الشعراء ، ويتناولَ المعانِيَ اللطيفةَ كتناولهم إياها ، فيحتْذِيَ على تلك الأمثلة فى الفنون التى طرقوا أقوالَهم فيها »[(٢)].

فهَدَفُ التّدريب وتكوينِ الذّوْق الفنى لدَى القارئ لم يكن غائبا عن أذهان أصحاب ذلك الضّرْب من التأليف، ومنهم الجاحظ، كما لم ينسَوا ذكرَهُ صراحةً[(٣)].

---

(١) مقدمة ابن خلدون ٥٢١ ، ٥٢٢ . (٢) عيار الشعر ص ٧ .

(٣) من المحدثين من تنبه إلى هدف التدريب العملى وصقل الذوق والتمكين من الإجادة من وراء هذه الاختيارات الكثيرة ـ راجع : الجاحظ : حياته وآثاره ، لطه الحاجرى ص ٤٣١، (النثر الفنى وأثر الجاحظ فيه) لعبد الحكيم بلبع ص ٢٦٥ ـ ٢٦٧ .

وهكذا جاء الكتاب ـ كما قلنا ـ جامعا بين كونه مؤلفا فى نظرية الفن القولى وكونه مؤلفا فى علم الأدب ، ولم يكن مؤلف الكتاب غافلا عن الصفة الأخيرة فيه أعنى كونَ الكتاب مؤلَّفا فى علم الأدب أيضا ، وقد نقل ضمن ما نقل عن غيره تعريفا لعلم الأدب مَعْزُوّا إلى محمد بن عليّ بن عبد الله ابن عباس، يقول فيه: « كفاك من علم الأدب أن تَرْوِيَ الشاهدَ والمثَل»[1] ثم يفتح فى موضع آخر بابا بعنوان (كلام فى الأدب)[2] كما ينقل قول شَبِيب بن شَيْبة «أطلب الأدب فإنه دليل على المروءة وزيادةٌ فى العقل وصاحبٌ فى الغربة وصلة فى المجلس »[3] وليس ذلك كله سوى صدًى لما آمن به الجاحظ من أن «الإنسان بالتعلّم والتكلّف» وأنه « بطول الاختلاف إلى العلماء ومُدَارسَةِ كُتب الحُكماء يَجُود لفظه ، ويَحْسُنُ أدبُه »[4] .

وأبسط النتائج التى يُمكن أن نُرتِّبها على وَصْف الكِتاب على هذا النحو . . الحَدُّ من تُهمة المَيْل إلى فَوْضَوِيّة التأليف التى كثيرا ما تُوجه إلى الجاحظ، وعلى الأخصّ فى هذا الكتاب ، وكذلك الحَدُّ من الاتّهام بانعدام شخصيّة المؤلف فيه[5] ، إذْ من الواضح أنّ كثيرا مما جاء فى الكتاب مما وُصِفَ بأنه استطراد من المؤلف ونُقُولٌ عن غيره إنما قُصِدَ به ـ عن عَمْد ـ تقديمُ أكبر

---

(١) البيان والتبيين ١/ ٨٦ .

(٢) البيان ٣/ ٢٦٧ ويراجع ٣/ ٢٤٠ (ذكر حروف من الأدب) .

(٣) البيان ١/ ٣٥٢ .

(٤) البيان ١/٨٦ ، وتراجع نصوص أخرى تكشف عن معنى (الأدب) عنده فى (البيان) فى (مصطلحات نقدية وبلاغية) الشاهد البوشيخى ٦٣ ويذكرّ كلام الجاحظ عن (المدارسة) بقول معاصره ابن سلام : (إنّ كثرة المدارسة لتُعدِى على العلم) طبقات فحول الشعراء ١/٦ ، ٧ .

(٥) هذا الاتهام الأخير يوجهه إلى الجاحظ الدكتور طه حسين . راجع : تمهيد فى البيان العربى من الجاحظ إلى عبد القاهر ص ٣ .

قَدْر من نماذج القـول الجيّد منثـورِه ومنظومه لتكونَ فى مـتناوَل المطّلعين على كتابٍ يتعرّض فى المقـام الأول لنظراتٍ فى فن القول ، ويستهدفُ تكوينَ ذوق فنى لدَى قارئه ، أو تقوية ما قد يكون لديه من هذا الذوق .

الوعى بمسلك الاستطراد :

وكما قلنا . . كان الرجل واعـيا بقيام كتابه على دعـامتين ، إحداهما : مايسـوقه من أفكار ونظراتٍ تتـصل بأصول الفن القـولى . والأخرى : هذه الاختيارات العـديدة التى يزخر بها الكتاب ، والتى يتضح وعيُـه بتقديمها عن عَمْد فى كـثير من المواضع ، من مثل قـوله فى مقدمة الجزء الثـانى إن قصدَه كان الحديثَ عن مطاعن الشُّعوبية على العرب ، ولكنه رأى أنْ يقدمَ بدَلا من ذلك بعضَ الاختيارات من كـلام الرسول صلى الله عليه وسلم وكلام السّلَفِ من المتقدمين[١] ، ثم يُردِفُ ذلك بحديث عن خُطب العرب ، وبعض صفاتها وحرصه على تقديم نماذجَ منها :

« اعلمْ أنّ جمـيعَ خُطَب العربِ . . . علـى ضَرْبين: منها الطّـوال ومنها القِصـار . . . وقد أعطينا كـلَّ شكل من ذلك قِسْطه من الاخـتيار ، ووفّـيناه حظّه من التّمييـز . . . هَذَا سِوى ما رسَمْنا فى كتابنا هـذا من مُقَّطعات كلام العرب الفصحاء ، وجُمل كلام الأعراب الخُلّص ، وأهل اللَّسَن من رجالات قـريْش والعَرب وأهل الخَطابة من أهـل الحِجَـاز ، ونُتَفٍ من كلام النُّسّـاكِ ، ومواعظَ من كلام الزهاد »[٢] .

ثم يأخذ فى الوفـاء بما وعد به ، فيـقدم ما شاء من كـلام الرسول صلى الله عليه وسلم ، وخُطبه ، وخُطب الصّحابة وأقوالِهم ، ثم يقول « قد ذكرنا

---

(١) البيان والتبيين ٢/ ٥ .

(٢) البيان ٢/ ٧ .

من كلام رَسُولِ الله صلى اللهُ عليه وسَلّمَ وخطبِهِ صدرا ، وذكرنا من خطب السلف » . ثم يَعِدُ بتقديم المزيد : وسنذكر من مقطعات الكلام وتَجاوُب البُلَغاء ومواعظِ النُّساك ، ونَقصِدُ من ذلك إلى القِصار دُون الطّوال ، ليكونَ ذلك أخفَّ على القارئ ، وأبعدَ من السّآمة والمَلَل . ثم نعود بعدَ ذلك إلى الخُطب المنسُوبة إلى أهلِها إن شاء الله »(١).

ولا يَلبَث بعد ذلك أنْ يصرِّحَ - بما يؤكد يقظتَه التامةَ إلى ما يصنع :

« وقد ذكرنَا مِن مُقطَّعَاتِ الكلام ، وقصِار الأحَاديثِ بِقَدْر ما أسْقَطنا به مؤونة الخُطب الطّوال .

وسَنَذْكر من الخُطب المُسْنَدةِ إلى أرْبابِها مِقدَارا لا يَستَفرِغُ مجهودَ مَنْ قرأها، ثم نَعُودُ بعد ذلك إليَ ما قَصرَ منها وخَفّ ، وإلى أبوابٍ قد تَدْخُل فى هذه الجُملة وإنْ لم تكُنْ مثلَ هذه بأعْيانِهَا »(٢).

والصلة بين هذا النّصِّ وما سبَقه واضحة ، فهو هنا يُعلِن أنه قدّم من الاختيارات ما سَبَق أنْ وَعَدَ به فى النصّ السابق . كل ذلك عن عَمْد ووَعْيٍ بما يقدّم من المواد التى قد يكون بعضُها بالذات مرغُوبًا من قارئ الكتاب أو مَنْ قُدِّمَ إليه . ومن هذا القَبيل - أعنى توجيهَ مادّة معينة إلى قارئ بعينه - ما صرّح به من قوله : « كانت العادةُ فى كتب الحيوان أن أجعلَ فى كل مصحف من مصاحفها عشرَ ورقات من مقطّعات الأعراب ونوادر الأشعار لما ذكرتَ عجبكَ بذلك فأحببتُ أن يكون حظّ هذا الكتاب فى ذلك أوفر إنْ شاء الله »(٣).

---

(١) البيان ٢/٦٦ .

(٢) البيان ٢/١١٧ .

(٣) البيان ٣/٢٠٢ .

وهكذا يستمر فى الإعلان عن العديد من الاختيارات من شتّى ضروب القول ، فإذا ما قدّم ضربا تلاه بغيره ثم وعَدَ بثالثٍ ليقدّمَه فى مكان لاحق ، وهكذا[١] .

إلى جانب هذا الهدف التعليمى وراء تقديم الجاحظ لاختياراته واستطراده يطالعنا هدفٌ آخر عمليٌ لا ينفصل عن هدفه الأصلى فى تثبيت الأفكار الأساسية لكتابه . . هذا الهدف هو دفع السآمة والملل عن قارئ الكتاب ، وحثّه على مواصلة القراءة والمثابرة عليها .

ويدل حديثُ الجاحظ ـ فى غير كتاب البيان أيضا ـ على إيمانه بأمرين يتصل أولهما بالنفس البشرية عموما ومدى قدرتِها على تلقّى العلم واستيعابه، ويتعلق الآخرُ بمثقّفى عصره على وجه الخصوص .

وفيما يتصل بالنفس البشرية يرى أن « من شأن النفوس الملالةَ لِمَا طال عليها وكثرُ عندها »[٢]، وأن « الأسماع قد تملّ الأصوات المطربةَ والأوتار الفصيحة والأغانى الحسنة إذا طالَ ذلك عليها »[٣] ، وأن « العلم ـ وإن كان حياةَ العقل . . . فإن حُكمه حكم الماء وجميع الغذاء الذى إذا فضَل عن مقدار الحاجة عاد ذلك ضررا » ، وبالتالى « فليس لنا أن نكون من الأعوان على ذلك ، ومن الجاهلين بما عليه طبائع البشر ، فإنّ أقواهم ضعيف وأنشطهم سؤُوم ، وإن كانت حالاتهم متفاوتةً فإن الضعف لهم شامل ، وعليهم غالب »[٤] .

---

(١) راجع البيان ٣/ ٥ ، ٣/ ٦٨ .

(٢) رسالة فى كتاب الفتيا ـ رسائل ١/ ٣١٨ .

(٣) مفاخرة الجوارى والغلمان ـ رسائل ١/ ٩١ .

(٤) رسالة فى كتاب الفتيا ـ رسائل ١/ ٣١٨ ، ٣١٩ .

أما بالنسبة لمثقَّفى عصره فهو سيِّئ الظن بهم وبقدرتهم على التحصيل والصبر على مشقة العلم ، ولذلك نسمع قوله بعقب بعض تصريحاته فى وجوب الترفُّق فى عرض أبواب الكتب : « ولولا سُوء ظنى بمن يُظهر التماسَ العلم فى هذا الزمان ويذكر اصطناعَ الكتب فى هذا الدَّهر ، لما احتجتُ فى مدارستهم واستمالتِهم وترقيق نفوسهم وتشجيع قلوبهم . . . إلى هذه الرياضة الطويلة، وإلى كثرة هذا الاعتذار، حتى كأن الذى أُفيده إياهم أستفيده منهم، وحتى كأن رغبتى فى صلاحهم رغبةُ من يرغب فى دنياهم ويتضرع إلى ما حَوْته أيديهم »[(١)] .

وفى مواجهة هذه الحال يسلك الجاحظ طريقا مزدوجا يقوم على التدرُّج فى تقديم مادته وحُسْنِ عرضها من ناحية ، ثم التنويع فيها من ناحية ثانية .

ويظهر أخذُه بطريقة التدرّج فى عرض مادّته من قوله فى بعض المواضع من كتاب الحيوان : « ولا بأس بذكر ما يعرض ، مالم يكن من الأبواب الطوال . . . فإنّ ذلك مما لا يَخِفّ سماعُه ولا تهَشّ النفوس لقراءته . . وأنا كاتب لك بعد هذا ـ إذْ كنتُ قد أمللتكَ بالتطويل . . . ولا أرى أن أزيد فى سآمتك وأُحمّلَكَ استفراغ طاقتك . . . ولكنى أبدأ بصغار الأبواب وقصارها ومحقَّراتها ومِلاحِها لئلا تخرج من الباب الأول إلاّ وأنت نشيط للباب الثانى، وكذلك الثالث والرابع إلى آخر ما أنا كاتبه لك إن شاء الله »[(٢)] .

هذا عن التدرّج فى عرض المادة استجابة لطبيعة النفس البشرية فى ضعفها وقلة صبرها على مشقة العلم . وأما التنويع فيلجأ إليه أيضا كوسيلة إلى نفس الهدف وإلى اجتذاب قارئه النافرِ من الإطالة، والمستعصى على الاستمرار

---

(١) الحيوان ٥/ ١٥٥ .

(٢) الحيوان ٥/ ١٥٣ ، ١٥٤ .

فى موضوع واحد: «فإن مَلِلْتَ الكتاب ، واستثقلت القراءة فأنت حينئذ أعذر ... وما عندى لك من الحيلة إلا أن أصوّرَه لك فى أحسن صورة ، وأقلّبَك منه فى الفنون المختلفة ، فأجعلَك لا تخرج من الاحتجاج بالقرآن الحكيم إلا إلى الحديث المأثور ، ولا تخرج من الحديث إلا إلى الشعر الصحيح ، ولا تخرج من الشعر الصحيح الظريف إلا إلى المثل السائر الواقع .... »[١] .

وهذا هو الأسلوب الذى سار عليه فى (البيان والتبيين) سعيا وراء الهدف نفسه . من ذلك ما جاء بِعَقِبِ حديثٍ وأشعارٍ فى كراهية البعض لإنْجاب الإنَاث من قوله :

« وهذا البابُ يقع فى كتاب الإنسان.... ولكنْ قد يجرى السببُ فَيجرى معه بقدر ما يكون تنشيطا لقارئ الكتاب: لأن خروجَه من الباب إذا طالَ لبعض العِلم، كان ذلك أروحَ على قلبه، وأزيد فى نشاطه إنْ شاء الله»[٢] .

ويقول فى موضع آخر :

« قد ذكرنا ... فى صَدْر هذا الكتاب من الجزء الأول ، وفى بعض الجزء الثانى كلاما من كلام العقلاء البلغاء ، ومذاهبَ من مذاهبِ الحكماء والعلماء . وقد روينا نوادرَ من كلام الصِّبيان والمُحَرَّمين من الأعراب ، ونوادرَ كثيرةً من كلام المجَانين وأهلِ المِرَّة من المُوَسْوِسِين ، ومن كلام أهل الغَفْلة من النَّوْكَى ... فجعلنا بعضَها فى باب الاتّعاظ والاعتِبار وبعضَها فى باب الهَزْل والفكاهة ، ولكل جنس من هذا موضعٌ يصلُح له ، ولا بد لِمَنْ استكدَّه الجِدّ من الاستراحة إلى بعض الهَزْل »[٣] .

(١) الحيوان ٥/١٥٥ ، ١٥٦ .

(٢) البيان ١/١٨٦ .

(٣) البيان ٢/٢٢٢ .

ومن هذا القبيل تصريحه فى غير هذا الموضع بأن :

« وجه التّـدبِير فى الكتاب إذا طَـال أنْ يداوِىَ مؤلفُه نشـاطَ القارئِ لَهُ ، ويسوقَه إلى حَظِّه بالاحتيـال له ، فمن ذلك أن يُخرجَه من شيءٍ إلى شيء ، ومن باب إلى باب ، بعد أن لا يخـرجه مِن ذلك الفن ، ومن جُمْـهور ذلك العِلم »[١] ، وكذلك قـوله عند ذكر بقـية النوكى والحـمقى : « وأحـبَبْنا ألا يكون مجموعا فى مكان واحد إبقاءً على نشاط القارئ والمستمع »[٢] .

ومر بنا أن التنويع قد يكون بالخـروج إلى بعض فنون الهزل ، وهنا يؤكد الجاحظ أن هذه الفنون لا تقلّ أهمـيةً عن غيرها من ألوان الجدّ الـتى يتشعّب إليها الحديث، على أساس أنها وسِيلة إلى الجِد وطريق إليه ، وهذا ما يشرحه الجـاحظ ، فى نصّ من (الحـيوان) ردًّا على من عـاب عليـه هذا المسلك:

«وهذا كتابُ مـوعظة وتعريف . . . وقد غلّطك فيـه بعضُ ما رأيتَ فى أثنائه من مـزح لم تعرف مـعناه ، ومن بَطالة لم تطّلع على غَـوْرِها ، ولم تدرِ لم اجتُـلِبَتْ وَلا لأيّ رياضة تُجُـشِّمَتْ تلك البَطالة . ولم تدرِ أنّ المـزاح جدٌّ إذا اجتُلِبَ ليكون عِلّة للجِد ، وأنّ البطالة وقارٌ ورزانة إذا تُكُلِّفَتْ لتلك العاقبة . ولمّا قال الخليل بنُ أحـمد : لا يصل أحدٌ من علم النحـو إلى ما يُحتـاج إليه حتى يتـعلّم مالاَ يُحْـتاج إليـه ، قال أبو شَمِـر : إذا كان لا يُتَـوصَّل إلى ما يحتاج إليه إلاّ بما لا يحتاجُ إليه ، فقد صار ما لا يحتاج إليه يُحْتاج إليه »[٣] .

ذلك هو تبريره لظاهِرة الاستطراد أو ما يبدو أنه كذلك، فى بعض جوانبها، لقد حاول أن يسخّر بعض هذه المادة لخدمة قراءة

---

(١) البيان ٣/٣٦٦ .

(٢) البيان ٤/٥ .

(٣) الحيوان ١/٣٧ ، ٣٨ .

الكتاب نفسه، ولذلك لجأ إلى طريقة التدرُّج ثم التنويع بإيراد بعض المختارات البعيدة بدرجةٍ ما عن الموضوع المعروض(١).

الوعى بمبدأ النظام فى الكتاب :

غير أن عملية التنويع هذه لم تستولِ على انتباه الرجل فتجعلَه ينسى الخطّ الأساسىَّ ، أو الموضوعَ الرئيسى للكتاب ، أو - بعبارة دقيقة - خصوصية ذلك الموضوع . وهنا نقف عند ظاهرة أساسية فى الكتاب وهى: الوَعْى بمبدأ النظام فيه .

وهذا الوعى يتضح فى أكثرَ من مظهر ، من بينها :

١ - النصّ على ما ليس من موضوع الكتاب .

٢ - الوعى بترتيب مادّةِ الكتاب فى داخله .

٣ - الوعى بالهدف من الاختيارات الكثيرة التى يوردها - بعيدًا عن هدف التنويع للتسلية .

أما عن المظهَر الأول وهو النص على ما ليس من موضوع الكتاب فيتجَلّى فى قَصْرِهِ الحديثَ فى كثير من الموضوعات والإحَالةِ فيها على كتب أخرى له، لأنّ هذا الموضوعَ أو ذاك ليس من موضوعات (البَيان والتّبيِين).

---

(١) جدير بالذكر أن الجاحظ يعتمد نفس الأسلوب فى غير (البَيان) من مؤلفاته ، ومنها كتاب (الحيوان) حيث يصرّح بنفس الهدف من الاستطراد بالخروج من موضوع إلى موضوع ، وأنه تجديد نشاط القارئ وجذبه إلى مزيد من القراءة . راجع (الحيوان) ٩٢/١ ، ٩٣ ، ١٥/٦ ، كما أن من القدماء من أشاروا إلى قصد الجاحظ إلى هذا الهدف ، كالمسعودى ، راجع مروج الذهب ١٠٩/٤ ط بيروت . ومن الدارسين المحدثين من سجل متابعة بعض القدماء للجاحظ فى هذا المسلك ، كابن قتيبة فى (عيون الأخبار) والمحسن التنوخى فى (نشوار المحاضرة) ، راجع : النثر الفنى وأثر الجاحظ فيه لعبد الحكيم بلبع ص ١٩٩ ، ٣١١ ، ٣١٢ .

من ذلك ما جاء بعَقِب حديثه ، الذي سبقت الإشارة إليه ، عن بُغض البعض لإنجاب البنات من قوله: «وهذا الباب يقع فى (كتاب الإنسان) وفى فصل ما بين الذكر والأنثى تاما ، وليس هذا الباب مما يدخل فى باب البيان والتبيين »[١].

وفى تعليله لتلقيب واصِل بن عطاء بـ (الغَزَّال) يتعرض لعدَد من الألقاب التى لحِقَتْ عدداً من الأشخاص ، ثم يقول : « وهذا الباب مُسْتَقْصًى فى كتاب (الأسماء والكُنى) ، وقد ذكرنا جُمْلةً منه في كتاب (أبناءِ السَّرَارى والمَهيرات)[٢] . ثم يكرّر نفس التصريح فى معرض الحديث عن بعض من كان له كنيتاَن إحداهما فى الحرب والأخرى فى السّلم : «وهذا الباب مستقصى مع غيره فى أبواب الكنى والأسماء ، وهو وارد عليكم إن شاء الله»[٣].

وينقل عن إبراهيم بن هانِئ - أحدِ معاصريه - كلاما فى الصّفات الخِلْقيّة المفضلة فى بعض الفئات ، ثم يقول :

« وهذا البابُ يقع فى (كتاب الجَوارح) مع ذكر البُرْص والعُرْج والعُسْر ... وغير ذلك من عِلَل الجَوارح ، وهو وارِدٌ عليكم - إن شاء الله - بعدَ هذا الكتاب »[٤].

كما يُورد شِعراً للأعشى ، وآخرَ لبشار فى وصف المرأة الجميلة ووصف لونها ، ثم يقول :

---

(١) البيان والتبيين ١/ ١٨٦ .

(٢) البيان ١/ ٣٤ .

(٣) البيان ١/ ٣٤٣ .

(٤) البيان ١/ ٩٥ .

« ولبشّار ـ خـاصةً ـ فى هَذا الباب ما ليس لأحَـدٍ ، ولولا أنه فى كتاب (الرّجُل والمرأة) وفى باب القول فى الإنسان فى (كتاب الحَيوان) ألْيَقُ وأزكَى، لذكرناه فى هذَا الموضع »[١] .

كما جاء قوله فى موضع آخر :

« ولولا الإشارة لم يتـفاهم الناسُ مـعنَى خاصّ الخـاصّ ، ولجَهِلُوا هذا البـابَ ألبَتّـة ، ولولا أنّ تفسيرَ هذه الكلـمة يدخل فى باب صِناعـة الكلام لفسرتُها لكم »[٢] .

ويقول ـ فى سياق الحديث عن منافع العصا :

« والذى نَحنُ ذاكِرُوه من ذلك فى هذَا الموضع قليلٌ من كثيرٍ ما ذكرنا فى كتاب (العُرْجان) ، فإذا أردتُموه فهو هناك موجودٌ إنْ شاءَ الله»[٣] .

وربما تكون الدلالةُ هنا بـالسَّلْب ، أعنى أنّ الحـديثَ ليس مـباشـرا ولا صريـحا عن مـوضوع الكتـاب ، ولكن مِمّـا لا شكّ فيـه أن النصَّ عَلى أن الكلامَ فى هذا الموضـوع أو ذَاك لا يدخل ضـمن ما ينبـغى الحـديثُ عنه فى كتابٍ يعالج قضيةَ (البيان والتّبيين) له دلالته على تصوّر الرجلِ لما يدخل فى إطار هذا الموضوع ، وما يخرج عن هذا الإطار .

أما المظهـر الثاني وهو الوَعْي بترتيب مادة الكتـاب في داخله فواضحٌ من أحـاديثه المتكررةِ عن الموضع المـناسب لهذا الموضُـوع أو ذاك . . . والوَعْيِ بما سوف يقدّمُ من أبواب ومـا سيذكرُ من أحاديث ، وعلى سبـيل المثال : يقول فى حديثه فى (باب البيان) :

---

(١) البيان ١/ ٢٢٥ .

(٢) البيان ١/ ٧٨ .

(٣) البيان ٣/ ٧٤ .

« وكانَ في الحقّ أنْ يكـون هذا البابُ في أولِ هذَا الكتاب ولَـكنّا أخّرناه لبعض التّدبِير »[١] .

وفي حديثه عن البيان وسُؤالِ موسى عليه السلام ربَّه أن يَحُلّ عُقدةَ لسانه يقول :

« وسَنَقُول في شـأن مُوسى عليـه السّلام ومسـألتِه في موضـعِه من هذا الكتاب إن شاء الله »[٢] . ليرد الحديثُ بعدَ ذلك عن موسى عليه السلام في مسألتين : الأولى : عُقْـدَة لسانه ، وطبيعتها وسؤاله اللهَ سـبحانه أن يحلّها ـ وذلك في سياق الحديث عن البَيان والـعِيّ وما يعترى اللسان من الآفات[٣] . والمسألة الثـانية : هي عصاه ، والكلام عـن المآرب التي أودَعَها الله سبـحانه فيها ، ونفعها له ، وذلك في (كتاب العصا) من الجزء الثالث[٤] .

ومعنـى هذا أنه كان على بيّنةٍ من إمكان الانتـفاع بحـديث موسى علـيه السـلام من هاتين الزاويتين ، ومن هنا كـانت إشارتُه ـ أو وعـدُه ـ في مطلع كتابه بسَوْق الحديث عن موسى ومسألته في موضعه من الكتاب .

ومن هذا القبيل وَعْيُهُ بما ينوى سَوْقَه من أخـبار خطباءِ القبائل وترتيبهم، وهو ما كرر الوعدَ به في أكثرَ من موضع :

« وسنذكرُ كلامَ قُسٍّ بن ساعِدَة ، وشأنَ لَقيطِ بنِ مَعْبَد . . . وخطباءِ إيادٍ إذا صِرْنا إلى ذِكْر خطباء القبائل إن شاء الله »[٥] .

« وإذَا صِرْنا إلى مـا يَحضُرنا من تَسْمِـية خطباءِ بني هاشم وبلغـاء رجال

(١) البيان ١/٧٦ .

(٢) البيان ١/٨ .

(٣) البيان ١/٣٦ ، ٣٧ ، ٤/٢٧ ، ٢٨ .

(٤) البيان ٣/٣١ ـ ٣٣ ، ٣٥ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ١١٣ ، ١٢٢ .

(٥) البيان ١/٥٢

القبائل. . . ولأننا عَسى أن نذكرَ جُملَةً من خطباءِ الجاهليّين والإسْلاميين والبَدَويين والحَضَريّين، وبعضَ ما يحضُرنا من صفاتِهم وأقدارِهم ومقاماتِهم، وبالله التوفيق »[1].

فإذا أقْعَدَهُ العجز والمَرَضُ عما وعَدَ به من تنظيم العَرْض وترتيب الأولويّات فيه لم يَنْسَ وعدَه وإنما نراه يعتذِر عن عدم الوَفاءِ به ، لأنه يعرفُ ما ينبغي وإن كان لا يستطيع تحقيقَه ، وهكذا جاء تصريحُه :

« كان التدبيرُ في أسماءِ الخُطَباء وحالاتِهم وأوصافِهم أن نذكرَ أسْماءَ أهلِ الجاهليـة على مراتِبهم ، وأسـماءَ أهل الإسلام علي منـازلهم ، ونجعلَ لكل قبيلةٍ منهم خطباء ، ونقسّم أمورَهم بابًا بابًا على حِدَته ، ونقدّمَ مَنْ قدّمه اللهُ ورسولُه عليه السلام في النَّسَب ، وفضّلَه في الحَسَب ، ولكنّي لما عجزتُ عن نَظْمه وتنضيده تكلّفتُ ذكرَهم في الجُملة ، واللّه المُسْتَعان»[2].

والاعتذارُ هنا خاصّ بمسألة تنظيميّة بحتة ، أى أنه لم ينقُصْ شيئا من مادّته ، وإنما هو لم يستطع ـ فقط ـ أن ينسِّقها على النحو الذى وعد به .

وقريب من هذا مسلكُه في الحديث عن مطاعن الشُّعُوبيّةِ على العرب في اتّخاذِهم العِصِيَّ والمَخاصِرَ عند الخَطابة . . لقد صرّح قرب نهاية الجزء الأول بقوله :

---

(١) البيان ١/ ٩٢ .

(٢) البيان ١/ ٣٠٦ ، وقد يكون من المفيد هنا أن نشير ـ مجرد إشارة ـ إلى معاصرة الجاحظ لابن سلام الجُمَحيّ ت ٢٣١ هـ صاحب (طبقات فحول الشعراء) الذى قسم شعراءه وفقا لزمنهم إلى جاهليين وإسلاميين ، وأن نُبدِى مجردَ تساؤل عن احتمال أن يكون الجاحظ قد فكّر في أن يقدّم تقسيما للخطباء إلى طبقات جاهلية وطبقات إسلامية ، موازيا لتقسيم ابن سلام لشعرائه ، وإن كان الجاحظ لم يحقق عملية التقسيم على نحو عملى .

« وقد طعنتْ الشعوبيةُ على أخْذِ العربِ فى خُطبها المِخْصَرةَ والقَنَاةَ والقَضيبَ . . . بكلامٍ مستكرهٍ سنذكره فى الجزء الثانى إن شاء الله »(١) .

وهنا نلاحظ أنه لم يَنْسَ وعدَه ، حتى بعد أن بَدَا لهُ أن يؤجّلَ ذلك إلى الجزء الثالث ، فجاء قولُه فى مقدمة الجزء الثانى :

« أرَدْنا ـ أبقاك الله ـ أنْ نبتَدِئَ صدر هذا الجزء . . . بالرّد على الشّعُوبية فى طعنهم على خُطباءِ العربِ وملوكهم . . ولكنا أحبَبْنا أن نصيِّرَ صَدْرَ هذا الباب كلاما من كلام رسول رب العالمين والسّلَف الصالحين(٢) .

فإذا جاء صدر الجزء الثالث وفَى بوعده وقال :

« نبدأ على اسم الله بذكر مذهَبِ الشعوبية . . . وبمَطاعِنِهِمْ على خطباء العرب . . . »(٣) .

وكثيرا ما تُصادفنا فى الكِتاب تنبيهاتٌ من مثل :

« ثمّ رجَع بنا القولُ إلى الكلام الأول . . . » ١/ ٥٧ ، ٩٦

« ثمّ رجَع القولُ إلى ذكر الإشارة » ١/ ٩١

« وتُلحَقُ هذه المعانى بأخواتها قبل . . » ١/ ١١١

« ويصير هذا الشعر وما أشبهه مِمّا وقع فى هذا الباب إلى الشعر الذى فى أول الفصل » ١/ ٢١٧ .

وهذا يعنى أنّ لكل نصّ فى الكتاب موضوعا ، وأن لكل موضوع موضعًا ينبغى أن تتجمع فيه النصوص المتّصلةُ به ، فإذا ابتعد النصّ المتصل بأحَدِ الموضوعات عن مكانه فلا بد من الإشارة إلى ذلك .

---

(١) البيان ١/ ٣٨٣ .

(٢) البيان ٢/ ٥ .

(٣) البيان ٣/ ٥ ، ٦ .

فإذا جدّ خبرٌ أو موضوع أو حديث عن شخص يمكن الإفادةُ منه فى أكثر من موضع . . . أسرع بالإشارة إلى ذلك والتنبيه على المواضع التى يمكن أن يفادَ فيها بهذا الخبر أو الحديث . من ذلك حديثه عن أبى الأسْود الدّؤلى وأنه كان قد جمع شدّة العقل وصواب الرأى وجودة اللسان وقولَ الشعر ، وهو يعدّ فى هذه الأصناف، وفى الشّيعة ، وفى العرجان وفى المفاليج » ثم يقول: وعلى «كل شيء من هذا شاهدٌ سيقع فى موضعه إن شاء الله تعالى»[١] .

أكثر من هذا نلاحظ حرصَه على أن يسوقَ المبرر لكل ما يمكن أن يكون هدفًا للسؤال مما يتعلق بترتيب مادة الكتاب .. ومن هذا القبيل تعليلُه ــ فى سياق الكلام عن فضائل العَصَا واتخاذ الأنبياءِ لها ــ لتقديم الكلام عن سُلَيْمانَ عليه السلام قبلَ الكلام على عددٍ من الأنبياء الذين اتّخذوها: « قال أبو عثمان : وإنما بدأنا بذكر سليمانَ صلّى اللّه عليه وسلم لأنه من أبناءِ العَجَم ، والشُّعُوبيةُ إليهم أميلُ ، وعلى فضائلهم أحْرَصُ ، ولما أعطاهم الله أكثرُ وصفًا وذِكْرا »[٢] .

وهو حرصٌ على تبرير صَنيع لعلّه لو ترك تبريَره ما كان ليَسألَ عنه أحدٌ، ولكنها الدّقة والوَعْىُ بالنّظام فى هذه العَقلية الكبيرة .

أما المظهر الثالث للوعى بالنظام فيتجلّى فى وَعْيه بالهَدَفِ من هذه الاختيارات الكثيرة والوظائف التى تؤدّيها فى بِنْيةِ الكتاب وفى سبيل هدفه ، فهذه الاختياراتُ **إما للحفْظ والمذاكرة** ، **وإما للتّدْريب وتهذيب الطبع** ، **وإما للتّدليل على صِحّة القضايا والفُروضِ** التى يطرحها .

ومن مظاهر تنبُّهِهِ إلى الوظيفة الأُولى تصريُحه ـ بعد كلام لمحمد بن على ابن عبد الله بن عباس . . . بقوله :

(١) البيان ١/ ٣٢٤ .

(٢) البيان ٣/ ٣١ .

« وهذا كلامٌ شريفٌ نافعٌ ، فاحفظوا لفظَهُ وتدبَّرُوا معناه »[١] وقوله ـ بعد قطعة فى أسيلم بن الأحنف الأسَدى : ـ

« وهذا الشّعر من أشْعار الحفْظ والمذاكرة »[٢].

وقوله فى موضع آخر :

« ونذكر هنا أبياتَ شعرٍ تصلُح للرّوايةِ والمذاكرة »[٣].

كذلك يَبْدأ الجُزءَ الثالث بقوله :

« هذا ـ أبقاك الله ـ الجُزءُ الثالثُ من القول فى البيَان والتّبيين ، وما شابه ذلك من غُرَرِ الأحـاديث . . . وبعض ما يَجُـوزُ فى ذلك من أشعـار المُذاكرة والجَوابات المُنْتَخَبَة »[٤].

أما الالتـفات إلى الوظيـفة الثانيـة ـ أعنى تهذيبَ الطّبع والمسـاعدة على الإجادة فى القول ـ وهى نتيجةٌ طبيعية للهدفِ الأول ـ فيتجلى فى مثل قوله :

« ومتَى كان اللفظُ . . . كريما فى نفسه مُتَخَيَّرا من جنسه وكان سليما من الفُضول، بَريئـا من التّعْقِيد ، حُبِّبَ إلـى النفوس واتّصل بالأذْهَان ، والتْحَمَ بالعقول. . . وخَفَّ على ألسن الرُّواة وشاعَ فى الآفاق ذكره، وعَظُم فى الناس خطرُه ، وصَارَ مـادةً للعـالِم الرئيس ورياضة للمتعلّم الرّيِّض»[٥].

ومر بنا تصريحُه بأن « الإنسان بالتعلّم والتكلُّف ، وبطول الاختلاف إلى العُلماء ومُـدارسة كُتبِ الحُكماء يَجُـودُ ويحسُنُ أدبُه »[٦] وهو يعنى أنّ أحَـدَ أهدافه من إيراد هذه النصوص والاختيارات مساعدةٌ شُدَاةِ الأدَب على الإتقان والإجادة .

(١) البيان ١/٨٥ .

(٢) البيان ١/٣٩٦ .

(٣) البيان ٢/١٨٦ .

(٤) البيان ٣/٥ .

(٥) البيان ٢/٨ .

(٦) البيان ١/٨٦ .

والواقع أنّ الناظر المتأنّي في الكتاب يمكنه أن يجدَ المبرّرَ المقبول لكل ماورد فيه مما يُعَدُّ لدَى البعضِ من قَبيل التطويل . فليس ثَمّةَ نصّ إلا وله وظيفةٌ، وإذا صرفنا النظرَ عن مجموعة الاختيارات من الخُطب وأقوالِ السّلف وأقوالِ الزهّاد والنّساك ، والنّوادرِ من المعلّمين والحَمْقَى . . . إلخ ووظيفتُها من التهذيب والتّدريب والحَثّ على المذاكرة معروفة . . . ثم عُدنا إلى كثير من إطلالاته واستشهاداته الكثيرة لوجدنا أنّ لكل منها دورَه - في غالب الأحيان ، إن لم يكن في كل الأحيان .

والدليلُ على ذلك أنّ النصّ الواردَ على سبيل الاستطراد لا يَعْرَى من صلة ما بالموضوع الأصلى للحديث ، ومن هنا تتنوّع النصوص المستطرَدُ إليها بتنوّع الموضوعات الأساسية ، وتكونُ استطراداته عندئذ بمثابة الإطار، أو الخَلْفيّة التى تُعمّق من فهم القارئ للنصّ الأساسيّ كما تزيد - في الوقت نفسه - من قيمة النصّ الأصلى .

ولننظر كيف أتيَ بالمثال على تجنُّب واصل بن عطاء ت ١٣١ هـ للنطق بصوْت الرّاء في كلمة يُنَدّدُ فيها بالشاعر بشار بن بُرد ويكفّرُه : فالجاحظ يبدأ بذكر لُثْغَةِ واصِل ، وقُبْحِها وشناعتِها ، ويَزيد أنه كان طويلَ العُنُق جدّا، ولذلك قال بشار :

مَالِى أشَايِعُ غَزَّالاً لهُ عُنُقٌ ... كَنِقْنِقِ الدَّوِّ إنْ ولّى وإنْ مَثَلاَ

ثم يقول : « فلما هَجَا واصِلاَ ، وصَوّبَ رأيَ إبليس في تقديم النّار على الّطين ، وقال :

الأرْضُ مُظْلِمَةٌ والنّارُ مشرِقَةٌ ... والنّار معبُودةٌ مُذْ كانَتْ النّارُ

وجعل واصلَ بنَ عَطاء غزّالاَ ، وزعَمَ أنّ جَميعَ المسلمين كَفَرُوا بعد وفاة الرسول صلى اللهُ عليه وسلم . . . قال واصل بن عَطاء عندذلك : (أما لِهذَا

الأعمَى ، المُلحد ، المشنَّف ، المَكْنِيّ بأبى مُـعاذ مَنْ يقتله ؟ أما واللهِ لولا أنّ الغِيلةَ سَجِيَّةٌ من سَجَايا الغالية لبعَثْتُ إليه من يَبْعَجُ بطنه على مضْجَعِه، ويقتله فى جَـوْفِ منزله ، وفى يَوْمَ حَـفْلِه) » ، لينقل لنا الجـاحظ ـ بعد ذلك مـا يُروَى عن أبى حفص عمرَ بنِ أبى عثمـان الشَّمَّريّ من إيضاحاتٍ على مقدرة واصلٍ فى اختيار الكلمات الخالية من الرّاء بدلا من مُرادِفَاتِها المشتملةِ عليها ، وإنْ كانتْ هذه المرادفاتُ أفْصَحَ من وجهة النظر اللّغوية البحتة[1] .

هذا مَثَلٌ لكيفيّة تقديمه للأخْبار والنُّصوصِ موضع الشواهد ، وواضح أنه يعود إلى الـوراء ليُورِدَ ما يمكن أن يُسـمَّى بـ (قصـة النصّ) أو (إطار النصّ) بحيث يشعر القارئ بشيءٍ من تسلسُل الإيراد وتتابع الانتقالات .

وبقى لدينا موضع ـ أو مـواضع ـ الاستشهـاد ذاتها فى النص وتلك هى الكلماتُ الخاليةُ من الراء مثل : المُشَنَّف والمُلحِد ، وبعـثْتُ ومضْجَعه ، فهذه الكلمات جـاءت بدلا من مرادفات مـشتملةٍ على الراء هـى ـ على الترتيب ـ (المُرعّث ، الكَافِر ، أرسلتُ ، فراشه) .

وهنا لا يَدَعُ الجاحظ هذه القضيةَ تفلت من يده . . فالكلمات التى تجَنَّبها واصل هى الأفصح ، ولكنه اضطُرّ إلى تركِـها ليتخَلّصَ من عـيْبِ لسانِه فى نُطقِ الرّاء ، وهنا ـ وعلى سبيل ما يبدُو دفـاعا عن واصلٍ من ناحية ، وضَرْبًا لِمَثلٍ فَـذٍّ فى تغلّب الخَطيب على أحَدِ العـيوب الخَطيـرة فى النطق من ناحـية أخرى ـ يلجأ الجاحظ إلى تعميم الظاهرة ، فيقول :

« وقد يَستَخفّ الناسُ ألفاظًا ويستـعمِلُونها وغيرُها أحَقّ بذلك منها » وأنّ العامّةَ ربّما استخفّتْ أقلّ اللّغتَيْن وأضعفهما ، وتستَعْمِل ما هو أقلُّ فى أصْل اللّغة استعمالاً وتَدَعُ ما هو أظهرُ وأكـثرُ ، ولذلك صِرنَا نجِدُ البَيْتَ من الشّعْر

---

(١) البيان ١/١٦ ـ ١٩ .

قد سَارَ ، ولَمْ يَسِرْ ما هو أجْوَدُ منه ، وكذلك المَثَلُ السّائر »[١].

فالظاهرةُ ـ إذن ـ أعنى شُيُوعَ الأضْعَفِ أو المفضول وخُمُولَ الأقوَى أو الفاضل ـ أعمٌ من الألفاظ التى تَخلُو من الراء .

ولا يَقْنَعُ الجاحظُ بهذا حتى يبلغَ بالقضية من العُموم مَدًى يَتجاوزُ ظاهرةَ اللغة كلّها ، والشعرَ ، والأمثالَ ، إلى بعض ظواهرِ الاجتماع ، فـ «قد يبلغ الفارسُ والجَوَادُ الغاية فى الشّهرة ، ولا يُرْزَقُ ذلك الذّكرَ والتّنويهَ بعضُ من هُوَ أولَى بذلك منه . . » وكذلك الأمر فى الخُطب ، فقد يُرزَقُ الخَطيبُ من الشّهرة ما غيرُه أولَى به منه[٢].

وواضح أنّ المسألةَ قد تجاوزَتْ طبقاتِ الفَصاحَةِ فى الكلام وتركَ الناسِ للفصيح واستعمالَ ما هو أقلّ فصاحةً. . . إلى ظاهرة اشتهار المَفْضُول وخُمُول الفاضل من الكلماتِ وأبياتِ الشعر والأمثال والفُرْسان والخُطباء، وكأننا أمام المبدأ الشّيعى الزيدى فى جواز إمامة المفضولِ مع وجود الأفضل[٣]، كل ذلك ـ فيما يبدو ـ من أجل تبرير ما صنَعه واصِلٌ فى استخدام كلماتٍ غيرُها أفصحُ منها ، وإن كانت هى الكلمات الأنسب بالقياس إلى عاهته[٤].

فإذا كانت القضية المعروضة هى مقدرةُ واصل وبلاغته ـ رغم عاهته ـ فليس هناك ما يمنع من إيراد أشعار فى مدحه بهذه الصفة وأخرى فى هجائه وهجاء المعتزلة ، وثالثة فى الردّ عليها وتفنيد ما جاء بها . . .[٥].

---

(١) البيان ١/ ٢٠ .

(٢) الموضع السابق .

(٣) جدير بالذكر أن كثيرا من المعتزلة أيضا قالوا بهذا المبدأ . مقالات الإسلاميين ٢/ ١٣٤ .

(٤) يسلك الجاحظ هذا الأسلوب كثيرا ، فى البيان والتبيين ، وفى غيره من كتبه ، راجع ـ على سبيل المثال ـ البيان والتبيين ٢/ ١٤ ، ١٥ ، الحيوان ٢/ ١٠٢ ، ١٠٣ .

(٥) البيان ١/ ٢١ ـ ٣٤ .

وهكذا يتسلسل الحديث فى الكتاب دون أن يُحسّ القارئ لا بالملل ولا بأن صاحب الكتاب قد أقحم شيئا لا لزوم له ، لأنه ما من شيء مما يورده فى سياق موضوع من الموضوعات إلا وله غالبا عُلْقة بهذا الموضوع من زاوية ما .

فالحديث عن الحروف التى تدخلها اللُّثغة[١] ذو صلة بحديث واصل ، وحديث واصل نفسه ذو صلة بما كان قبله من حديث فى العِيّ والحَصَر ونقص آلة البيان ، وكذلك الحديث عن عيوب الخطابة وعيوب الخطيب من الاستعانة بالغريب ، والتّشادُق والنظر فى عيون الناس ، ومسّ اللّحية ، والخروج مما بُنِيَ عليه أول الكلام وما يقابل ذلك من حديث منسوب لأبى دُؤاد بن حَريز عن الخطابة وصفة الخطيب الجيد[٢] وكأنما قصد بهذا الحديث عن أعلى مراتب الإجادة فى الخطابة أن يكون فى مقابل ما سبق من الحديث عن عيوب الخطيب ، وبالذات عيوب النطق وما يعترى اللسان والحَلْق من الآفات .

فإذا اختتم الكلام عن أبى دُؤاد بن حَريز بِذكْر عدد من الأبيات الشعرية له ، ووصْفه بأنه « كان أحدَ من يجيد قريضَ الشعر وتَحْبِير الخُطب» عقّب ذلك بقوله : « وفى الخطباء من يكون شاعرا . . . وربما كان خطيبا فقط ، وبيّن اللسان فقط »[٣] . . . فإذا وصل إلى بشّار بن برد ـ باعتباره شاعرا وخطيبا[٤] ـ استطرد من ذلك إلى الحديث عن المطبوعين من الشعراء ، وهم « بشار العُقَيْلى ، والسّيد الحِميَرى ، وأبو العتاهية وابنُ أبى عُيَيْنة »[٥] ، فإذا وصل إلى العتّابى باعتباره ممن يجمعون بين الخطابة والشعر والرسائل . . تحدث عن بديعه ، ثم تحدث عن شعراء البديع ، وهم : العتّابى وبشار وابنُ هَرْمة[٦] .

---

(١) ١/ ٣٤ ـ ٤٣ .

(٢) ١/ ٤٤ .

(٣) البيان ١/ ٤٤، ٤٥ .

(٤) البيان ١/ ٤٩ .

(٥) البيان ١/ ٥٠ .

(٦) البيان ١/ ٥١ .

وقد يَجعل الخبرَ وُصْلةً إلى الخبر ، والحديثَ عن الشخص وُصْلة للحديث عن غيره ، مثلا : يتكلم عن عُبيد الله بن زياد بن ظبيان ـ قال له أشيم بن شقيق بن ثور « ما أنت قائلٌ لربك وقد حملتَ رأس مُصعَب بنِ الزّبير إلى عبد الملك بن مروان ؟ قال : اسكُتْ فأنت يوم القيامة أخطب من صَعْصَعَةَ بنِ صُوحان إذا تكلمت الخوارج » ثم يقول الجاحظ : « فما ظنك ببلاغة رجل عُبيد الله بن زياد يضرب به المثل . وإنما أردنا بهذا الحديث خاصةً الدلالة على تقديم صَعْصَعَةَ بن صُوحان فى الخطب »[(١)] .

وعلى هذا النحو تمضى موضوعاتُ الكتاب يأخذ كل منها بطرف الآخر، حتى ليصعب على قارئه فى بعض الأحيان أن يجد مكانا للتوقف عنده نظرا لشدّة التجاذُب بين الأفكار فى المواضع المختلفة .

ومع ذلك فمن الصعب وصف هذا المسلك بأنه تزيّد من الرجل ، قد يوصف الكتاب بشيء من اختلال الترتيب ـ وهو ما أحسه الجاحظُ واعتذر عنه وحاول تلافىَ آثاره ـ أما التزيّد فنادرا ما يمكن تسجيله . والدليل على ذلك أن ننظر فى الأشعار التى احتواها الكتاب ، والتى قد يتبادر أنها مجرد نصوص جيدة للحفظ والمذاكرة فحسب ـ شأن الاختيارات فى الكتب الأخرى ـ لنجد أن للكثير منها وظائفَ أساسيةً بحيث يتداخل وجودُها ويتلاحم عضويا مع بقية حلقات السياق الذى جاءت فيه مهما تكن الموضوعات التى تدور حولها هذه الحلقات :

وأبرز الوظائف التى نلمحها لهذه النصوص وظيفة الوثيقة العلمية التى يستشهد بها على فكرة معينة ، أو إثبات فرْض معين[(٢)] . . ومن هذا القبيل الأشعار الواردة فى قُبح العِيّ والحَصَر كصفتين مضادّتين للبيان[(٣)] والأشعار

(١) البيان ١/٣٢٦ ، ٣٢٧ .

(٢) البيان ١/٣٢٦ ، ٣٢٧ .

(٣) تنبه إحسان عباس إلى هذه الوظيفة . يراجع : تاريخ النقد . . ص ٩٤ .

الواردة فى حسن الحديث ، وأنّ بذلَ الحديث الحَسَن للضيف جانبٌ من قِراه[١] ، وكذلك الأشعار التى سجلها فى صفة التنافر فى أبيات الشعر وكلماته[٢] ، فإذا كان الحديث عن خطيب مرموق فإن ما قيل فيه من الأشعار - حيّا وميتا - يمثل مادة خصبة لا يتركها الجاحظ[٣] ، ومن هذا القبيل ما مرّ بنا مما قيل فى واصل ابن عطاء سواء فى التنويه به أو الهجوم عليه .

ويفصح الجاحظ فى كثير من الحالات عن وعيه بهذا المسلك وذلك فى تقديمه للأشعار فى المواضع المختلفة ، نحو قوله فى سياق الحديث عن الدلالة بالإشارة - « وقد قال الشاعر فى دلالاتِ الإشارة »[٤] وقوله فى سياق الحدث عن دلالة النِّصْبَة : « ومتى دل الشيءُ على معنى فقد أخبَرَ عنه ، وإن كان صامتا ، وأشار إليه وإن كان ساكنا . . . وقال عنترة بن شدّاد العبسى - وجعل نعَيبَ الغراب خبرًا للزاجر . . . »[٥] ، وقوله : « ومما قالوا فى الإيجاز وبلوغ المعانى بالألفاظ اليسيرة »[٦] .

وربما عقد الأبواب المستقلة ليورد من الشعر ما قيل فى أحد موضوعات الكتاب ، ومن هذا القبيل ما أورده « مما قالوا فى صفة اللّسان»[٧] ، و « ذكْر ما قالوا فى مديح اللّسان بالشعر الموزون واللفظ المنثور »[٨] ، و « باب آخر فى ذكر اللّسان »[٩] و « باب شعر وغير ذلك من الكلام مما يدخل فى باب الخُطب[١٠] » « باب منه آخر : ووصفوا كلامهم فى أشعارِهم فجعلوها كبُرودِ العَصْب ، وكالحُلل والمعاطف والدّيباج والوَشْيِ »[١١] وكذلك ما أورده من

(١) البيان ١/٣ - ٦ .
(٢) البيان ١/٩ - ١١ .
(٣) البيان ١/٦٦ .
(٤) البيان ١/٧٨ .
(٥) البيان ١/٨١ ، ٨٢ .
(٦) البيان ١/١٤٩ .
(٧) البيان ١/١٥٩ .
(٨) ١ البيان / ١٦٦
(٩) البيان ١/١٧٢ .
(١٠) البيان ١/٣١٨ .
(١١) البيان ١/٢٢٢ .

«باب ما قيل فى المخاصر والعِصىِّ وغيرهما »[١] و « باب آخر من الشعر مما قالوا فى الخطب واللَّسَن والامتداح به والمديح عليه »[٢] و « باب ما قالوا فيه من الحديث الحسنِ الموجزِ المحذوفِ والقليلِ الفُضُول »[٣] .

ومن ناحية أخرى فإن كثيرا من النّصوص الواردة فى الكتاب إنْ هى إلا شواهدُ وأمثلة على الظواهر التى يتناولها بالحديث كالسّجع والازدواج والبديع ـ كما فهمه ـ والإيجاز ، وغير ذلك . ومن هذا القبيل الأشعارُ التى يوردها كأمثلة على استخدام بعض الخطباء لألفاظ المتكلّمين دون حاجةٍ من المناسبة[٤] والأشعارُ التى استخدم أصحابها مثل هذه الألفاظ على سبيل التملّح[٥] ، وكذلك الأشعار التى أدخل فيها أصحابُها بعضَ الألفاظ الفارسية[٦] وبالمثل النصوص الكثيرة التى أوردها وفتَح لها أبوابا خاصة مثل « باب من الأسجاع فى الكلام »[٧] و « باب أسجاع »[٨] و « باب من مزدوج الكلام »[٩] و «باب من الكلام المحذوف »[١٠] .

وربما لفتته الظاهرةُ فراح يسجل أمثلتَها دون ذكر اسمها : كالذى فعله فى عدد من الأبيات التى تشتمل على صور من الطّباق[١١] وربما سَمّى الظاهرة ، أو نقل اسمَها عمن يُنسب إليه ثم راح يورد الأمثلة عليها كما فعل فى حديثه عن (المَثَل) وحديثه عن (البديع)[١٢] . والحقيقة أنه لا تُعوزِه المناسبةُ ليضم نصّا إلى آخر . فقد تأتى المناسبةُ من اشتراك الموضوع بين النصّين ، أو اشتراك

---

(١) البيان ١/ ٣٧٠ .
(٢) البيان ١/ ٢٣١ .
(٣) البيان ١/ ٢٧٦ .
(٤) البيان ١/ ١٤٠ .
(٥) البيان ١/ ١٤١ .
(٦) البيان ١/ ١٤١ ـ ١٤٤ .
(٧) البيان ١/ ٢٨٤ .
(٨) البيان ١/ ٢٩٧ .
(٩) البيان ٢/ ١١٦ .
(١٠) البيان ٢/ ٢٧٨ .
(١١) البيان ١/ ١٤٩ ـ ١٥٢ ، ٣/ ٧٢ .
(١٢) البيان ٤/ ٥٥ .

الظواهر الأسلوبيّة - كالإيجاز والإطناب - أو الظواهر البديعية - كالازدواج والسجع والطباق - بل إن الكلمة الواحدة قد تشدُّه فى أحد النصوص فإذا به يتوقّف ليجمع الأمثلةَ المشتملةَ عليها ، وعلى سبيل المثال : يتحدث عن قبيلة عُكْل ، ويقول إن فيهم شعرًا وفصاحة ثم يذكر ما زعمه يُونس من « أن عُكْلا أحسنُ الناس وَجوها فى غِبّ حَرْب» وقول بعض بنى تميم :

خَلِيلِى الفَتى العُكْلِيّ لـم أرَ مِثلَه ... تحَلّبُ كفاه نـدًى شائع القـدر

كـأنّ سُهُيلا - حيـن أوقـد نـاره ... بِعَلْياءَ لا يَخْفَى على أحدٍ يَسْرى

ثم يقول : « ولم أكتُبْ هذا الشعرَ ليكون شاهدًا على مقدار حظهم فى الشَّرَف ، ولكن لنضُمّه إلى قول جِرَان العَوْد :

أُرَاقِبُ لَمْحًا مـن سُهَيْلٍ كأنّـه ... إذا ما بَدَا من آخِرِ اللّيْلِ يَطْرف[1]

وواضح أن كلمة (سُهَيْل) هى الجامع بين النّصين .

وقد يبدأ الأمر بالتفاته إلى كلمة مشتركة - كما حدث هنا - فيورد ما اشتمل عليها من نصوص ، ولا يتجاوز ذلك ، وقد يتجاوزه فينتقل انتباهُه إلى ظاهرة فنية - كالطباق - فإذا به يستمر فى إيراد النصوص المشتملة على الظاهرة متجاوزا الجامع الأول - أو السببَ الأول - وهو الاشتراك فى هذه الكلمة أو تلك .

من ذلك إيراده لقول محمد بن يَسير فى وصف قِسِيّ ضمن أبيات :

عُطف السّيات موانعٌ فى عطفها ... تُعزى إذا نُسِبَتْ إلى عصفـور

ثم يقول : « ذهب إلى قوله :

---

(١) البيان ٤/ ٣٩ ، ٤٠ . ويراجع فى استهواء الكلمة الواحدة له وجمع النصوص المشتملة عليها ١/ ٢٣٢ .

● فى كفه مُعطيةٌ منُــــوع ●

وهذا مثل قوله : ● خرقاءُ إلا أنهــا صنَــــاع ●

وهذا مثل قوله : ● غادر داءً ونجا صَحيحــــا ●

ومثل قولـــــه : ● حتى نَجَا من جَوْفه وما نَجا ●(١)

وكما نرى : فـإن الجامع بين بيت ابن يسير والشطر الذى يلـيه هو كلمة (مَوانع) وكلمة (منُوع) ، ولكن الأمر يختلف بين الأشطر الأربعة الأخيرة، فظاهرة المطابقة ـ وليس مـادّة الكلمات ـ هى التى تجمـعها ، وهى ـ بطبيـعة الحال ـ التى لفتت نظر الجاحظ إليها .

وقـد يبـدأ الأمرُ بـكلمة ـ كـمـا مـرّ ـ ثم يستطرد إلى ذكـر نماذج من استخدامـاتها فى عدد من الدّلالات التى تتحملها الكلـمة ، بما قد يؤدى إليه ذلك من الوقوف على قضايا نقدية ، أو لـغوية . ومن ذلك حديثُه عن معنى (وَزْن الكلام) و (الكلام الموزون) مما ورد فى كـلام بعض الشعـراء، جاء عنده :

« ومما ذكروا فيه الوَزْنَ قوله :

زِنِى القولَ حتى تعرفى عند وَزْنِهِم   إذا رفع الميزان كيف أميــــــل(٢)

ثم قال :

« وباب منه آخر ، ويذكرون الكلامَ الموزونَ ويمدحون به ويفضلون إصابة المقادير ، ويذمون الخُروج من التّعديل » .

و (وَزْنُ الكلام) هنا ـ أى عنده ـ يعنى إيراد كلّ كلمـة أو صفـة بالقدر اللاّزم بغير نقص ولا زيادة ، ومن هنا كان هجاءُ الشاعر لبعضهم :

---

(١) البيان ٣/ ٧٢ .

(٢) البيان ١/ ٢٢٦ .

ما شئتَ من بَغْلة سَفْواءَ ناجيةٍ ... ومن أثاثٍ وقولٍ غيرِ مـوزونِ

وكان فخرُ بعضهم :

فإنْ أكُ مَعْرُوقَ العِظَام فإنّنِـي ... إذا ما وزنْتِ القومَ بالقومِ وَازِنُ

وكان مدحُ مالك بن أسماء لبعض نسائه :

وحديثٌ ألَذّهُ هـو مِمّـا ... ينعتُ الناعتون يوزَن وزنًا

ثم تأتى قضيـة إصابة المقدار ـ فى الكلام ، وفى الحظوظ من كل شىء : الطّعام والماء . . . إلخ .

من هنا كان قـولُ جعفر بن سليـمان « ليس طيبُ الطعام بكثـرة الإنفاق وجودةِ التوابل ، وإنما الشأن فى إصابة المقدار »(١) .

« وقال طرفة فى المقدار وإصابته :

فَسَقَى ديارَكِ ـ غيرَ مُفْسِدِها ـ ... صَـوْبُ الرّبيـع وديمـةٌ تَهْمِـى

طَلَبَ الغيثَ على قدْر الحاجة ، لأن الفاضِل ضارّ »(٢) .

ومن إصابة المقدار ـ فـيما يبدو ـ وضْعُ الشىء إلى جوار ما يُشـبِهُه ، أى إلى جوار ما حقّـه أن يوضع معه . ومن هنا « قال بعض الشعـراء لصاحبه : (أنا أشعرُ منك ، قال : ولِمَ ؟ قال : لأنّـى أقول البيتَ وأخاه ، وأنتَ تقول البيتَ وابنَ عمّه) وعـاب رُؤْبَةُ شعرَ ابنه عُقْبَة فقـال : (ليس لشِعْرِه قِرَانٌ . وجَعْلُ البيتِ أخا البيت إذا أشْبَهَهُ وكان حَقُّه أنْ يُوضَع إلى جنبه » .

وهنا تَشُـدُّه صفـة (الأخوّة) هذه فـيقـول : « وعلى هذا التأويل قـال الأعشى :

---

(١) هذه النصوص فى (البيان) ١/ ٢٢٧ .

(٢) البيان ١/ ٢٢٨ .

أبا مِسْمَعٍ أقْصِرْ فإنّ قَصِيـدَةً   متى تأتِكُمْ تلحَقْ بِهَا أخواتُها

وقال الله عز وجل ﴿ ومـا نُرِيهِمْ مِنْ آيةٍ إلاّ هِيَ أكْبَرُ مِنْ أُخْتِـهَا ﴾ وقال عَمْرو بنُ مَعْدِي كَرِب :

وكُلُّ أخٍ مُفَارِقُـهُ أخُـــوهُ   لَعَمْرُ أبِيكَ إلاّ الفرْقَدَانِ »(١)

هذه القرابةُ ـ المجازية طبعا ـ لا تلبث أن تشدّه إلى ذكر قراباتٍ أُخرى من نفس المستوى .

« قال الهُذَلى :

أعامِرُ لا آلوكَ إلاّ مُهَنّــــدًا   وجِلْدَ أبِى عِجْلٍ وَثِيقِ القَبَائِلِ

ويعنى بـ(أبِى عِجْل) : الثّوْر . وقالوا فيما هو أبعد من هذا ، قال ابنُ عَسَلَةَ الشّيْبانيّ ، واسمه عبد المسيح :

وسمــاع مُدْجِنَـــةٍ تعلّلُنــا   حتـى نَنَام تناوم العجــم

فصحوت والنمرى يحسبُهــا   عمّ السِّماك وخالةَ النّجْم »(٢)

ويظل يُورد الأمثلةَ على هذه (القرابات المجـازية) إلى أن يقول : «فهذا مما يدلّ على توسّعِهم فى الكلام وحمْل بعضِـه على بعض واشتقاق بعضه من بعض »(٣) .

لننظر الآن كـيف تطرق الحديث من (وَزْنِ الكَلَامِ) أى سَـوْقِهِ على أتمّ وجْهٍ من الدّقة ، إلى حديثِ (إصابةِ المِقْـدار) إلى حديث المشابَهةِ بين أبياتِ الشعر و (الـمُـآخاةِ) بينها ، وإلى ذكر هذا العَـدَدِ من القرابات المجازية . .

(١) هذه النصوص فى (البيان) ١/ ٢٢٨ .

(٢) البيان ١/ ٢٢٩ .

(٣) البيان ١/ ٢٣٠ .

ليخرج إلى نتيجة عامة هى «توسّعهم فى الكلام وحَمْل بعضه على بعض..»
وهذه هى طريقةُ الجاحظ : أنْ لا يأتى بالنصّ عاريا عن سياقه أو خبره ، وأنْ
لا يَدَعَ استغلالَ النّصّ ـ ما أمكن ـ لتقديم أكبرِ قَدْرٍ من الفائدة لقارئه .

أما الظاهرةُ الأهم بالنسبة لنا فهى أن هذه الاستطرادات كثيراً ما تنجلى
عن لمحةٍ أو نظرة من نظراته المتعلقة بأصول الفنّ القولى وذلك كحديثه السابق
عن (القِران) بين الأبيات ـ هذا القران الذى فَصَّلَ فيه القولَ فى أكثرَ من
موضع . وكحديثه عن توسُّعهم فى الكلام وحَمْل بعضه على بعض . . .

وهذه ـ غالبا ـ هى الطريقة التى ترد بها نظراته وآراؤه فى الفن القولى،
والمبادئ التى تحكمه ، إذْ ترد هذه النظرات فى سياقات قد يكون ظاهرها
الاستطراد والإطالة بينما تحمل فى حقيقتها الوَعْيَ بمبدأ الترتيب والنظام .

القسم الثاني

المنطلق العقدي لمبحث البيان

(١)

مدلول البيان
عند المتكلمين

فى حديثه عن (الباب الخامس من البديع) يقول ابنُ المعتز : « هو مذهب سماه عمرو الجاحظ : المذْهب الكلامّى »[١] ، ثم يُورد من أمثلة هذا الباب عند المحدَثين قولَ أبى عبد الرحمن العَطَوى :

فوَحَقُّ البَيَانِ يَعْضُدُهُ البُرْ ... هَانُ فِى مأْقطِ أَلَدُّ الخِصَامِ
مَا رَأَيْنَا سِوَى الحَبِيبَةِ شيْئًا ... جَمَعَ الحُسْنَ كُلَّهُ فِى نِظَامِ
هِىَ تَجْرِى مَجْرَى الأَصَالَةِ فِي الرأْ ... يِ ومَجْرَى الأَرْوَاحِ فِى الأجْسَامِ[٢]

وليس من هدفنا الآن أن نتحدث عن المقصود بالمذْهَب الكلامى ولا عن الأمثلة التى قدّمها ابنُ المعتز للمحدثين أو القدماء ، فإن ما استوقفنا هنا هو هذا القَسَم الذى تضمنه بيتُ العَطَوِيّ - القَسَم بالبيان مُعَضَّدًا بالبُرْهان . وإذا كان قاموُس الشاعر يدلّ على نوع ثقافته - مع احتمال صدق العكس - فإن من المُفيد هنا أن نذكُر أن العَطَوىّ هذا قد وُصِف بأنه « أحد المتكلّمين المتقدمين ، وكان إذا حضَر مجلسا غلب عليه ببراعته وفصاحته » وأنه كان « يذهب مذهب الحُسين النجّار » من المُجْبِرة[٣] .

ذلك هو ما يجعلنا نرى فى هذا القَسَم دلالةً على اتّساع الحديث فى موضوع (البيان) - خاصة فى القرن الثالث - لا بمعناه اللّغوى العام وإنما باعتباره مبحثا من مباحث المتكلّمين[٤] وإذا كان ما أورده الجاحظ فى كتابه

---

(١) كتاب البديع لابن المعتز ٥٣ .   (٢) المصدر السابق ٥٤ .

(٣) طبقات الشعراء لابن المعتز ٣٩٤ .

(٤) أشار داود سلّوم إلى أن (البيان) له باب معلوم فى علم الكلام ، وأن (البيان) «الذى فى علم الكلام ليس هو البيان الذى فى علم البلاغة » ثم لم يذهب فى توضيح هذا القول إلى أبعد من ذلك . يراجع : النقد المهجى عند الجاحظ ٨٤ ، ٨٥ .

كافيا فى هذا الصدد فإنّ انسيابَ الكلمة على لسان الشاعر المتكلم مشفوعةً بأخرى مما يقترن بها من نفس المجال ـ وهى كلمة (البرهان) ـ يُعدّ شاهدًا مؤيّدا لهذا الرأى ، وذلك ـ فى تقديرنا ـ هو ما دفع أصحاب معاجم المصطلحات إلى الحديث عن مصطلح (البيان) ومدلوله عند الفقهاء والمتكلمين خاصة .

وقد حصر البعض معانى الكلمة فى المعاجم العربية فى ثلاثة هى: «الظهور، والإظهار، وما به يتم ذلك»[1] وهناك من ذهب إلى أن المعنىَ الأخيرَ ـ معنى ما يتمّ به الظهورُ والإظهار ـ هو الذى شاع فى بيئة المتكلمين، فصرّح التهانوى بأن « مَنْ نظر إلى إطلاقه (يعنى البيان) على ما يحصُل به البيان ـ كأكثر الفقهاء والمتكلمين ـ قال : (هو الدليل الموصّل بصحيح النّظَر إلى اكتساب العلم بما هو دليلٌ عليه) . وعبارة بعضهم : (هو الأدلةُ التى بها نتبيّن الأحكام) قالوا : والدليل على صحتّه أن مَنْ ذكر دليلا لغيره وأوضحه غايةَ الإيضاح يصحّ لغةً وعُرفا أن يقال : تمّ بيانُه ، وهذا بيانٌ حسن ، إشارةً إلى الدليل المذكور . وعلى هذا: بيانُ الشىء قد يكون بالكلاَم والفِعْل والإشارة والرّمز ، إذْ الكلُّ دليلٌ ومبِينٌ ، ولكنّ أكثر استعماله فى الدلالة بالقول . فكلّ مفيد من كلام الشارع وفعلِه ، وسكوتِه واستبشارِه بأمر وتنبيهِه بفحوَى الكلام على علةٍ بيانٌ ، لأنّ ذلك دليل »[2] .

ونحن لا نتخذ من نصوص المتأخرين حجةً على الجاحظ فى مدلول الاصطلاح ، كما لا نُحاول أن نحصيَ المعانى التى وردت بها الكلمةُ فى كتابه . . ولكنا نسجّل هنا ـ مستأنسين بعبارة التّهانوى ـ أن الحديث عن

---

(١) مصطلحات نقدية وبلاغية فى كتاب (البيان والتبيُّن) للجاحظ ص ١١٣ .

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٢٢٠ .

(البيان) قد تواتر في كتب أصحاب الأصول - على الأقل منذ (رسالة الشافعيّ ت ٢٠٤[١] - ومرورًا بمؤلفات مثل (المعتمد) لأبى الحسين البصرى ت٤٣٦[٢] و (التّبصرة) للشيرازى ت ٤٧٦[٣] و(المستصفَى) للغزالى ت٥٠٥[٤] و(المحصول) للرازى ت ٦٠٦[٥] و(المغنى) للخبازى ت (٦٩١)[٦] ... مما يرجح لدينا أن يكون مبحث (البيان) قد بدأ مبحثا أصوليا ، وأن مفهومه حينئذ كان هو : الدليل الذى يُتبيَّن منه الحكم ، وأنه غلب على هذا الدليل أن يكون هو النصّ اللغوى - القرآنى على وجه الخصوص - وهو مسارٌ طبيعيّ فى ضوء ما وصف به الله سبحانه كتابه العزيز من أنه (بيان للناس)[٧] وأنه جاء (تبْيانًا لكلّ شيء)[٨] ليأخذ المصطلحُ بعد ذلك طريقه إلى الاتساع ليشمل الفعل والإشارة وغيرهما من طرق (البيان) .

ولننظر الآن فى تعريف الجاحظ - أو حديثه - عن البيان ، يقول : «والبَيانُ اسمٌ جامعٌ لكلّ شيءٍ كشفَ لكَ قناعَ المعْنى ، وهتَك الحِجَابَ دُونَ الضَّمِير ، حتّى يُفْضِيَ السّامعُ إلى حَقِيقَه ويَهجُم على مَحْصوله ، كائنًا ما كانَ ذلك البَيان ، ومنْ أيّ جِنس كانَ الدّليل .. » ثم يقول :

« وجميع أصناف الدلالات على المعانى من لَفْظٍ وغير لفْظٍ خمسةُ أشياء ... أوّلها اللفظ ، ثم الإشارة ثم العَقْد ثم الخطّ ، ثم الحَال التى تُسَمَّى

(١) ص ٥٣ وما بعدها .

(٢) ١/ ٣١٦ وما بعدها .

(٣) ص ٢٠٧ وما بعدها .

(٤) ١/ ٣٦٤ وما بعدها .

(٥) جـ ١ ق ٣ س ٢٥٩ وما بعدها .

(٦) ص ١٢٥ وما بعدها .

(٧) آل عمران ١٣٨ .

(٨) النحل ٨٩ .

(نصْبة) . والنصبة هى الحال الدالة التى تقوم تلك الأصناف . ولا تقصر عن تلك الدلالات »[١] ومعنى هذا أنّ وسائِلَ البيان عنده - أو ما به يتم البيان - ليست قاصرةً - كما هو الحال عند البلاغيّين المتأخرين - على اللغة منطوقةً ومكتوبة ، لأنها تشمل - إلى جانب ذلك - كلاً من الإشارة والعَقْد (= الحساب) و (النِّصبة) ، مما يدخل فى حديث المتكلمين عن البيان وأن منه ما يكون بالكلاَم والفعل والإشارة والرمز . . . إلخ .

ومن السهل إيراد حديثه عن الدلالة - أو البيان - بالإشارة والخط والعَقْد مُجْملاً ، وأما حديث (النِّصبة) وحديثُ البيان باللّفظ فهما بحاجة إلى تفصيل أوسع ، لارتباط حديثِ النِّصبة بحديث المعتزلة عن العَقْل ودورِه فى تبيّن دلالة الموجودات ومعانيها ، وصُدور الجاحظ فى حديثه عن هذه الدلالة عن موقف كلامىّ له أبعادُه الخاصة التى لا يُفهم بدونها ، ثم لارتباط حديثِ (اللفظ) عنده بموقفه من عدد كبير من القضايا كقضية المعنى ، وإعجاز القرآن ، والشّعْر ، والعبارة الأدبية عموما ، وكذلك لما لهذه الدلالة من علاقة بأحد فُنون القول الرئيسية فى عهد الجاحظ ، وفى بيئة المتكلمين بصفة خاصة، وهو فنّ الخطابة ، وأخيرا لأنّ ما بقى لدى اللاحقين من آراء الجاحظ حول فنّ القول عموما مستمد من حديثه عن الدلالة باللّفظ بصفة خاصة .

أما البيان بالخط فإن أبرز خصائصه أنه « يُقرأ بكل مكان ، ويُدرس بكل زمان » وبذلك تكون الكتابة هى الوسيلة الأنجح فى نقل المعلومات من مكان إلى آخر ومن عصر إلى عصر[٢] . وباستثناء إيراده لما جاء فى بعض المواضع

---

(١) البيان ١/ ٧٦ ويلاحظ أن كلمة (الدلالة) فى النص الثانى مستخدمة بمعنى (الدال) من باب تسمية الشيء بمصدره. . راجع المفردات فى غريب القرآن للراغب الأصفهانى ١٧٣ .

(٢) البيان ١/ ٨٠ ، ويراجع : الحيوان ١/ ٤٧ ، ٤٨ . و (فصل من صدر كتابه فى المعلمين) - رسائل - ٣/ ٢٧ ، ٢٨ .

من القرآن الكريم عن القلَم والكتابة يُلاحظ أن الجاحظ لا يقدّم أية تفاصيل عن هذه (الدلالة) وأنه يتحدث عن الخط كوسيلة للتسجيل لا كأسلوب من أساليب الإنشاء .

أما الإشارة فتكون « باليَدِ وبالرأس وبالعيْن والحاجب والمنكب - إذا تباعدَ الشّخصان - وبالثّوبِ والسّيف » . . . إلخ[١] ويقول إن « من شأن المتكلّمين أن يشيروا بأيديهم وأعناقهم وحواجبهم ، فإذا أشاروا بالعِصِيّ فكأنّهم قد وصلوا بأيديهم أيديًا أُخَرَ »[٢] ، وإن « المتكلّم قد يشير برأسه ويده على أقسام كلامه وتقطيعه ، ففرّقوا ضروبَ الحركات على ضروب الألفاظ وضروب المعانى »[٣] .

وهذه هى صورة الإشارة ، أو صورُها ، أمّا وظيفتُها فإنها تساعد اللفظ على أداء المراد منه ، وهى من تمام حُسنه - كما يقول - حتى إن المتكلم « لو قُبضت يدُه ومُنع حركة رأسه لذهب ثلثا كلامه » وهذه عبارة الجاحظ يشفعها بقول عبد الملك بن مروان : « لو ألقيتُ الخيزرانة من يدى لذهب شَطْرُ كلامى »[٤] ثم يقول : « وقد تنوب الإشارة عن اللفظ ، كما قد تغنى عن الخط ، خاصة فى الأمور التى يستُرها بعضُ الناس من بعض ويُخفونها من الجليس وغير الجليس ، كما أن مداها أبعدُ من مدى الصّوْت، وبالتالى فإن الصوتَ لا يُغنى غَناءَها فى المسافات البعيدة حيث لا يصلح أداةً للتفاهم بين المتخاطبين من بعيد[٥] .

---

(١) البيان ١/ ٧٩ .

(٢) البيان ٣/١١٦ .

(٣) البيان ٣/١١٩ .

(٤) البيان ، الموضع السابق .

(٥) البيان ٧٩/١ ، والجدير بالذكر أن حديث الجاحظ عن الوظائف التى تؤديها الإشارة بمدلولها عنده يلتقى معه حديث أصحاب (علم الحركة الجسمية) عن الوظائف التى تؤديها هذه الحركة . يراجع : دراسات فى علم اللغة ، فاطمة محجوب ١٠٣ ، ١٠٤

وأما البيان بالعَقْد فلم يقدّم الجاحظ عنه شيئا ذا بال ، وكل ما عرّفه به أنه « الحِسابُ دونَ اللّفظ والخَطّ » ثم راح يورد عددا من الشواهد على فضيلته - فضيلة الحساب - كقوله تعالى : ﴿لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾ وقوله ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾ . ثم قال : « والحِساب يشتمل على معان كثيرة ومنافع جليلة ، ولولاَ معرفة العباد بمعنى الحساب فى الدنيا لما فهموا عن الله عز وجل معنى الحساب فى الآخرة »[1] .

والشيء الذى لم يوضّحْه الجاحظُ هو الكيفية التى يتم بها الحسابُ (دونَ اللّفظ والخط)، أعنى أن هناك كيفِيةً معينة لنوع خاص من الحساب يتم عن غير هذين الطريقيْن ، ولكن الجاحظ لم يتحدث بشيء عن هذه الكيفية ، خاصةً فى كتاب البيان ، أما فى كتاب (الحيوان) فيصادفنا تصريحُه - فى سياق الحديث عن فضائل اليد - بأن من هذه الفضائل كونَها وسيلةً للعَقْد ، يعنى أن العقدَ نوعٌ من الحساب يتم بواسطة حركةٍ أو حركاتٍ من يد الحاسب[2] ، ثم لم يزد على ذلك زيادة ذات بال .

وقد جاء فى كتب اللاّحقين ما يوضّح المرادَ به ، ويفهم من كلام الصُّولى فى (أدب الكُتّاب) أن هذا النوعَ من الحساب كان يتم بواسطة الأصابع وتحريكها على نحو مخصوص ، وأن الكتّاب أغرموا به وتركوا الحساب الهندىَّ - هذا الذى تدوَّنُ علاماته ، « لأنّ له آلة ، ورأوا أنّ ما قلّتْ آلتُه

---

(١) البيان ١/ ٨٠ .

(٢) الحيوان ١/٤٩ ، يقول عن وظائف اليد : « من ذلك حظّها وقسطها من منافع الإشارة ، ثم نصيبها فى تقويم القلم ، ثم حظّها فى التصوير ثم حظها فى الصناعات ، ثم حظّها فى العقد ... » ، وتراجع ١/ ٤٥ حيث يشير إلى أن العقد مما يدرك بالنظر واللمس ، وينصح فى صدر كتابه فى المعلمين بأن يعلّم الصبيان (حساب العقد) دون (حساب الهند) لأن الأول - كما يفهم من كلامه - أسهل . رسائل ٣/٣٩ .

وانفردَ الإنسان فيه بآلة من جسمه كان أذهب فى السرّ ، وأليقَ بشأن الرياسة، وهو ما اقتصروا عليه مـن العَقْد والبَنَان . . . وعُنى بعضُ الكتاب بذلك حتى خفّ عقدُه وصار يلحق ببنانه مثل ما يلحق ببصره ، ولا يستبين الناظر مواقع أنامله »(١) .

وأورد البغدادى فى (خزانة الأدب) قول الفرزدق فى هجاء جرير :

إنـا لنضـربُ رأسَ كلّ قبيلـة ... وأبُوك خَلــفَ أتانِـه يتقمَّلُ
يَهِزُ الهَرانعَ عَقْدُه عند الخُصى ... بأذلَّ حيث يكونُ من يتذلّـلُ

ثم قال : « و (عَـقْدُه) فاعل (يَهِزُ) وهو بِفَـتْح العين المهملة وسكون القاف . . . وفسّره ابنُ حـبيب فى (شرح المناقضات) وابنُ قتـيْبَةَ فى (أبيات المعانى) ، وقالا : (يعنى عقده الثلاثين ، وهو هيئة تناول القملة بإصبعين : الإبهام والسبّابة) » .

ثم قـال : « واعلم أن العُقـود والعَقْـد نوعٌ من الحساب يكون بأصـابع اليدين يقـال له (حساب اليَد) ، وقـد ورد منه فى الحديث : (وعقَد عَـقْد تِسعين) وقد ألفوا فيه كتبا وأراجيز . . . »(٢) .

وجاء فى (مفـتاح السعادة . . .) : « والمراد بالعُقود عـقودُ الأصابع ، وقد وضعوا كـلاّ منها بإزاء أعداد مخصوصـة ، ثم رتبوا لأوضاع الأصابع : آحاد وعشرات ومئات وألوف ، حتى وضعـوا قواعدَ يتعرّف بها حساب يمكن بها معرفة عشرة آلاف بيد واحدة .

وهذا عظيم النفع للتّجار ، سيما عند استـعجام كل من الـمُتبايعَيْن لسانَ

---

(١) أدب الكتاب ٢٣٩ .

(٢) خزانة الأدب للبـغدادى ١٤٦/٣ ، ١٤٧ ط . بولاق ، ويراجع كتاب (المعانـى الكبير) لابن قتيبة ١/ ٥٨٤ ، ٢/ ٦٨٠ ط . دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن ١٩٤٩ .

الآخر ، وعند عدم حضور آلات الكتابة . . . وكان هذا العلمُ يستعمله الصّحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين ، كما وقع فى الحديث فى كيفية وضع اليد على الفخذيْن فى التشهّد أنه عقد خمسًا وخمسين . . . وكذا السّلَف لما ذكروا أقسام الدلالات من أنها طبيعية أو وضعية ، وكل منها إما لفظية أو غير لفظية . . . مثلوا للوضعية الغير اللفظية بالخطوط والعقود والإشارات والنّصب . . . وأرادوا بالعُقود : عقودَ الأصابع الموضوع كلّ منها بإزاء عدد مخصوص »[١] .

وواضح الآن فى ضوء حديث الصّولى والبغدادى وطاش كبرى زادة كيف أن العقد ـ إحدى وسائل الدلالة عند الجاحظ ـ كان طريقة فى الحساب خلافَ اللّفظ والخطّ ، وهو ــ بذلك ــ قريبُ الشبَه بالإشارة من حيث كونُه وسيلةً من وسائل الإيضاح البصرية ، وكونُه يعتمد على الحركة وأخيرا كونُ أداته اليدَ التى هى وسيلة من وسائل الإشارة أيضا[٢] كما أن كليهما داخل فى تقسيم اللاحقين ضمن الدلالات الوضعية غير اللفظية وإن كانت دلالتُه ـ من واقع حديثهم ـ أكثر تحدّدا ، وهو ما جعل الجاحظ يسوّى فى الوظيفة بينه وبين الحساب[٣] .

---

(١) مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم ، لطاش كبرى زادة ١/ ٣٩٥ .

(٢) يراجع : الحيوان ١/ ٤٩ حيث يعترف الجاحظ باضطرابهم فى التمييز بين العَقد والإشارة.

(٣) تحدث إبراهيم اليازجى صاحب مجلة (البيان) عن هذا النوع من الحساب ، مجيبا عن سؤالٍ خاصّ به لبعض القرّاء وقال : « إنهم كانوا يستعملون فنونا من الحساب يبنونها على عقدِ الأصابع ، أشهرها ما يعرف عندهم بـ (المخارجة) التى فسّرها بعضهم بأنها (المناهدة بالأصابع) ثم نقل عن تاج العروس إحالة إلى (الأوقيانوس) فى توضيح كيفية المخارجة عن عاصم ، وقد لخّص اليازجى كلام عاصم بما يتضح معه أن المخارجة هى ما عناه الجاحظ والقدماء عموما بـ(العَقْد)، تراجع مجلة البيان لإبراهيم اليازجى السنة الأولى جـ ٢ أول أبريل ١٨٩٧ ص ٨٨ ـ ٩٤ .

من ناحية أخرى نجد أن هذه الطريقة فى الحساب كانت معروفةً لدى الرومان ، وقد أطلقوا عليها اسم (حساب الأصابع) ،

وأما البيـان باللّفظ ، فسوف نؤجل الحديث عنه - مؤقتـا - وذلك لتشعّب الحديث عنه وارتباطِه بعدد كبير من القضايا الأساسية فى البحث البلاغى لدى اللاحقين ، وكذلك لأهمية تقديم الحديث عن (الدلالة الخامسة) ، أو المعنى الخامس من مـعانى البـيان عند الجـاحظ وهو النّصبة . وإذا كـان ترتبُ هذه الدلالة أو هذا المعنى قد جاء عنده متأخرا - بعدَ الإشارة والخط والعقد واللفظ - فإن من الملائم - فى تقديرى - أن نقدم الحديث عنه لعدة اعـتبارات أهمها ما يتمثل فى حديثهم عن هذه الدلالة مِنْ نَزْعَةٍ عـقليّةٍ عُرِفَ بها المعتزلة فى النظر إلى مُعْطَيَاتِ الكَوْن ، والعَمل عليَ استفـادة العِبْرة منها، واتّخاذِها دَليلا على حِكْمَةِ الخَالـق سبـحانه والعمـلِ على إظْهـار هـذا الدّليل والكشف عنه بكل أصنافَ الدلالات السابقـة من خَطّ وعَقْد وإشَارة، ولفْظ أيضـا ، بحيث يبدو الحديثُ عن هذه الأصناف - كمـا سنرى - صادرًا فى أصْلِهِ عن هذه الدّلالة - أو هذا الصّنف - كما يقول الجاحظ ، وهو (النُّصْبَة) .

= يراجع :
E. A. Bechtel, The Finger Counting among the Romans in the Fourth Century, pp. 25 FF.

(٢)

النزعة العقلية
ودلالـة النصبـة

من اللافت فيما سبق من حديث الجاحظ عن هذه الدلالات تَمْيِيزُه بين كلّ منها من حيث مادتُها ووظيفتُها ، ينطبق هذا على الدلالات الأربع الأولى ـ الإشارة واللّفظ والخط والعَقد ـ وإنْ كان حديثُه عن الدلالة الرابعة ـ دلالة العقد ـ قد وقف فقط عند بعض صفاتها بالسّلْب .

أما حديثه عن (النِّصْبة) فقد جاء مجَملاً ، وربما غامضا . وقد أحسّ بذلك بعض الدارسين ، ووصف كراتشْكوفسْكِي هذه الدلالةَ بأنها غيرُ واضحة تماما[1] ، يقصد فى حديث الجاحظ عنها طبعا ، غير أن هذا الوصفَ يصدُق على حديثه المباشر فى المواضع القليلة التى أجْمَل فيها الحديثَ عن هذه (الأصناف) فى (البيان والتبيين) أو فى (الحيوان) .

ولكنْ من الممكن فهمُ المراد بها إذا نحن وسّعنا دائرةَ البحث إلى حديث المعتزلةِ عن العَقْل ودورِه عندهم ، واعتمادِه أداةً وثيقةً فى تحصيل المعرفة عن طريق التأمّل فى معَطيات الكون وإعمال القياس واستنباط البرهان فى سبيل الاستدلال على عظمة الله من خلال النظر والكشفِ عن عظمةِ مخلوقاته .

ويتردد الحديثُ فى (البيان والتبيين) وغيره من مؤلفات الجاحظ عن العقل كقوة تمكّن صاحبَها من سلامة التمييز وصواب الحكم ، ويتمتّع بها الإنسان المثالى أو الإنسان الكامل فى نظر معاصريه ، خاصة أصحابَ الفكر الاعتزالى منهم .

---

(١) البديع عند العرب ـ ضمن (دراسات في تاريخ الأدب العربى) ٤٢ .

من ذلك ما أورده على لسان محمد بن على بن عبد الله بن عباس من قوله عن بعض أهله : « إنى لأكره أن يكونَ مقدارُ لسانه فاضلا على مقدار علمه ، كما أكره أن يكونَ مقدارُ علمه فاضلا على مقدار عقله »[١] ، وما قاله عمرُو بنُ عبيد ـ فى نفس المعنى ـ من أنهم « كانوا يكرهون أن يزيدَ منطقُ الرجل على عقلِه »[٢] وقول بعض الأوّلين : « مَنْ لم يكن عقله أغلب خصال الخير عليه ، كان حتفُه فى أغلب خصال الخير عليه »[٣].

وأما مصدرُ هذه الأهمية للعقل فيقول الجاحظ : « إن الحواسّ لتكذبُ، وما الحكم القاطعُ إلا للذّهن ، وما الاستبانةُ الصحيحةُ إلا للعقل ، إذْ كان زماما على الأعضاء، وعيارًا على الحواسّ »[٤]، وهو يصف العقل بأنه (وكيلُ اللّه) لدى الإنسان[٥]، وأنه هو الذى يميز الإنسانَ عن غيره من المخلوقات لأن « الفرقَ الذى بين الإنسانَ والبَهيمة... ليس هو الصورةُ... إنما هو الاستطاعةُ والتمكينُ ، وفى وجود الاستطاعةِ وجودُ العقل والمعرفة»[٦] وإنما اختصّه الله بهذه الهبة لأسبابٍ منها تمكينُه من العِلْم بما ينفعه وما يضرّه ليأتيَ ما ينفعه ويتجنب ما يضره ، والعقل هو (الآلة) التى تمكّنه من ذلك وبدُونها لا يكون قصدٌ إلى صواب ولا عُدول عن خطأ .

---

(١) البيان ١/ ٨٥ .

(٢) البيان ١/ ١١٤ .

(٣) البيان ١/ ٨٦ .

(٤) التربيع والتدوير ـ رسائل ٣/ ٥٨ .

(٥) المعاش والمعاد ـ رسائل ١/ ٩٢ .

(٦) الحيوان ٥/ ٥٤٣ . ويجب التذكير بأن هذا الموقف الاعتزالى فى الإعلاء من شأن العقل لا يخلو من مؤثرات فلسفية يونانية ، خاصة تأثير أفلاطون .

يراجع فى قيمة العقل عند أفلاطون واعتماده علة لكل شيء : الفلسفة عند اليونان ، د.أميرة حلمى مطر ص ١٧٥ ، ١٧٦ .

يقول : « وكـيـف يأتى أربَحَ الأفعـال . . . من رُكِّب فى شراسة السـباع وغباوة البهـائم ، ثم لم يُعْطَ الآلةَ التى بها يستطيع التفرقـةَ بين ما عليه وله، والعلمَ بمصالحه ومفاسده . . . وبهـا يعرف عواقبَ الأمور وما تأتى به الدّهور . . . وهذا كلّه لا يُنال إلا بغريزة العقل »[1].

وسبب آخـر أكثر وضوحًـا واتّصالا بمفهـوم البيان فى حديث المعـتزلة ، أعنى سبـبا لامتيـاز الإنسان بالعقل ، وهو : التـأمل والاعتبار والتـفكير فى الخَلْق وُصُولاً إلى عظمة خـالقه . ويلوح هذا السببُ فى كلام الجـاحظ مبرِّرا أساسيا لمنحِ اللهِ العقلَ للإنسان ، بل إن اختصاصَه بهبة العَقْل هذه يلوح حُجّةً عليه موجِـبةً لإعمال هذا العـقل فيما يوصّل إلى معـرفة الله ، وإلاّ لـم يكن هناك معنى لاختصاصه بهذه الهبة . .

« أفتظن أنّ اللهَ عز وجل يخصّ بهذه الخصال بعضَ خَلْقِهِ دون بعض ثم لا يطالبـهم إلاّ كمـا يطالِبُ بعضَ من أعـدمه ذلك وأعـراه منه ؟ فَلِمَ أعطاه العقلَ إلاّ للاعـتبارِ والتـفكير ؟ ولِمَ أعطاه المعرفـةَ إلاّ لِيُؤْثِرَ الحقّ على هواه؟ ولِمَ أعطاه الاستطاعةَ إلاّ لإلْزام الحُجّة ؟ »[2].

وما دام الأمر كذلك فإن هناكَ تلازمـا بين وجود العقل ووجود الحُجة أو الدليل ، فما دامت الحُجَة موجودةً ومادام الدليل حاضرا فإن وظيفة العقل هى الاستدلال ، ولا معنى لتعطيل العقل عن وظيفته مادام مجالُ العمل موجودا.

ويتحـدّث الجاحظ عن هذا المجـال مرة تحت اسم (الحُجّـة) ومرة تحت اسم (الدّليل) . والحُـجة أو الدليل نوعـان : (عِيانٌ ظاهـر) ـ أو (شاهد عِيان يدلّ على غـائب) ـ و (خبرٌ قاهر) ـ أو (خـبر يدل على صدق) .

---

(١) حجج النبوة ـ ضمن رسائل الجاحظ ـ ٣/٢٣٦ ، ٢٣٧ .

(٢) الحيوان ٥/٥٤٣ ، ٥٤٤ .

«والعقل هو المستدِلّ ، والعِيان والخَبَر هما عِلّة الاستدلال ، وأصلُه . ومُحال كَوْنُ الفَرْع مع عدم الأصل ، وكـونُ الاستدلال مع عدم الدليل » ، لماذا لأن «العقل مُضَمَّنٌ بالدليل والدليل مُضَمَّنٌ بالعقل ، ولا بد لكل واحد منهما من صاحبه ، ليس لإبطال أحدهما وجهٌ مع إيجاب الآخر »(١) .

ولا يعنينا هنا حديثُهُ عن الخبر كمـادّة للاستدلال ، وإنما يعنينا حديثُهُ عن العِيان والمشـاهَدَة ، أو مُعْطَيات العالم الواقعة تحت حِسّ الإنسـان ، فهذاهو المجال الذى يرتبط به حـديثُه عمـا سماه (النُّصْبَـة) والتى ذكرها باعتـبارها إحدى وسائل البيان ، أو لنقلْ باعتبارها مادّة للبيان .

إن العالم كلّه مجال للتأملّ والتفكير ـ أو للاعتبار كما يقول الجاحظ كثيرا ـ بُغية اسـتخلاص الحكمة والوصولِ إلى الدليـل ، حتى الإنسان ذاته هو نوعٌ من الدليل أيضا ، ولكنه يمتاز بإدراكه لذلك ، خِلافا للجَماد والحيوان الأعجم ، فهذه أدلةٌ لا تُدرِك كونَها أدلّة ، وبذلك يكون لدينا «دليلٌ لا يستدِلّ» ـ وهو الجَماد والحـيوان الأعجم ـ و « دليلٌ يستدلّ » ـ وهو الإنسـان ـ « فشارك كلُّ حيـوانٍ ـ سوى الإنسان ـ جـميعَ الجَمـاد فى الدّلالة وفى عدم الاسـتدلال ، واجتمع للإنسان أنْ كان دليلا مستدِلاً »(٢) .

ويكاد الجاحظُ يصرّح بأن عملَ الأداة أو الحاسّة هو الذى يبرّر وجودَها ، ولأجل هذا العمل كـان خَلْقُ الله لها . فـ « لولا اسـتعـمالُ المعرفـة لما كان للمعرفة معنى ، كمـا أنه لولا الاستدلالُ بالأدلة لما كان لوضع الدّلالة معنى،

---

(١) حجج النبوة ـ ضـمن رسائل الجاحظ ٣/ ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ومعروف أن الاسـتدلال كوظيفة عـقليـة يلعـب دوراً بـارزاً فـى بناء المنطق الأرسطى . يُراجـع : الفلسـفـة عند اليـونان ص٢٥٣ .

(٢) الحيوان ١/ ٣٣ .

ولولا تمييز المضارّ من المنافع ، والرّدىّ من الجيد بالعيون المجعولة لذلك لما جعل الله عز وجل العيونَ المدرِكة »(١) .

وإذنْ فمعنى الموجودات ـ أو غايةُ وجودها ـ هو التفكيرُ فيها بمعنى أن تكون مادةً للتفكير وصولا إلى الاستدلال على عظمة الله . « وقد قال الله عز وجل : ﴿ فانظرْ إلى آثار رحمةِ الله ، كيف يُحْيِي الأرضَ بعد موتها . إن ذلك لُمحْيي المَوْتى ، وهو على كلّ شيء قدير﴾ فانظر كما أمركَ الله ، وانظرْ من الجِهة التى دلّك منها ، وخُذْ ذلك بقوة »(٢) .

« وقد قال عز وجل : ﴿ وإن تَدْعُهم إلى الهدى [لا] يهتدوا • وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون ﴾* فاحذرْ أن تكون منهم ، وممّنْ ينظر إلى حكمة الله وهو لا يُبصرها ، وممّن يُبصرها بفتْح العَيْن واستماع الآذان ، ولكن بالتوقُّف من القلب والتثبُّت من العَقْل ، وبتحفيظه وتمكِينه من اليقين والحُجّة الظاهرة »(٣) .

وعنده أن كل ما فى الكون يؤدى إلى هذه النتيجة : اليقين ، نتيجةً للحُجّة الظاهرة ، حتى ما بدا وكأنه مختلف أو متناقض « ألا ترى أنّ الجَبَلَ ليس بأدلَّ على الله من الحَصاة ؟ وليس الطّاوُوس المستحسن بأدلَّ على الله تعالى من الخنزير المستقبحَ ، والنار والثلج وإن اختلفا فى جهة البرودة والسخونة فإنهما لم يختلفا فى جهة البرهان والدّلاَلة . . . فلا تذهبْ إلى ما

(١) الحيوان ٢/ ١١٥ . (٢) الحيوان ٤/ ٢١٢ .

(*) هذا ما جاء فى (الحيوان) ٤/ ٢١١، أوردناه كما هو، ونص الآية ١٩٨ من سورة الأعراف هو ﴿وإن تدعوهم إلى الهدى لا يسمعوا وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون﴾ ولم يرد الفعل (يدعو) فعلا لأداة الشرط (إنْ) مسندًا إلى ضمير المخاطب المفرد ـ على نحو ما ورد فى نصّ الجاحظ ـ إلا مرة واحدة فى سورة الكهف آية ٥٧ فى قوله تعالى ﴿وإن تدعُهُمْ إليَ الهُدَى فلن يهتدوا إذًا أبدًا ﴾ ، وواضح أن فى النّص - كما أورده الجاحظ - تداخلا بين آيتى (الكهف) و (الأعراف) . ونرجح أن الجزء الأسود هو من آية الكهف وقد استبدلت فيه (لا) بـ (لن) ، وهو غير وارد فى القرآن الكريم .

(٣) الحيوان ٤/ ٢١١ .

تُريك العين واذهبْ إلى مـا يُريك العقل » لأن « العقلَ هو الحُـجة»[(١)] وإنك «لو وقفتَ على جَناح بعوضـة وقوفَ مُعتبِرٍ ، وتأملته تأمّـل متفكّر ، بعد أن تكون ثاقب النظر، سليمَ الآلة، وغـوّاصا على المعـانى. . . لَملأتَ مما توجدُك العبرةُ من غرائبَ. . الطواميرَ الطّوالَ، والجلودَ الواسعة الكبارَ، ولرأيت أنّ له من كـثرة التـصـرف فى الأعاجـيب، ومن تقلبـه فى طبـقات الحكمـة . . . ولَتـبَجّسَ علـيك من كَوامن المعـانى ودفـائنهـا ومن خفـيّـات الحِكَم وينابيع العلم»[(٢)] .

ويصرّح فى موضع آخر ـ فى معرِض الدفاع عن جدَل بعض المعتزلة حوْل بعض الحـيـوان أو الطير ـ بـأنه « ليس لقـدْر الكلب والديك فى أنفـسـهمـا وأثمانهما ومـناظرهما ومحلهما من صدور العـامة أسلفنا هذا الكلام وابتدأنا بهذا القول ، ولـسنا نقف على أثمانهما من الفـضّة والذّهب . . . وإنما نتنظَّرُ فيما وضَعَ الـله عزّ وجلّ فيهما من الدّلالة عليـه ، وعلى إتقان صُنْعه وعلى عجيب تدبيره ، وعلى لطيف حكمته ، وفيما استخزنهما من عجائب المعارف وأودعهما من غوامض الأحساس . . . ودلّ بهـما على أن الذى ألبسهما ذلكَ التدبيرَ وأودعهما تلك الحكمَ يُحبّ أن يُفكَّر فيهـما ويُعْتَبَرَ بهما ، ويُسَبَّحَ الله عَزَّ وجَلَّ عندهما ، فغشّى ظاهرهما بالبرهان ، وعمَّ باطنهما بالحكم ، وهيّج على النظر فيهما والاعتبار بهما ليتعلّم كلُّ ذى عقل أنه لم يخلق الخلق سُدى ولم يترك الصّـور هملا . . . وأنه لا يخطئه من عجيـب تقديره ، ولا يعطّله من حَلْى تدبيره ، ولا من زينة الحكم ، وجلال قدرة البرهان »[(٣)] .

فلا يخلو موجـودٌ كائنا ما كان كـبيرًا أو صغيـرًا ، قبيحًا أو جـميلا من حكمة مودعة فيه ، ومعنى كامنٍ وراءه ولا يلزم لتبيّن هذه الحكمة واستخراج هذا المعني إلاّ العقل القادر على تأملِ الظواهر والغوْصِ إلي ما وراءها ، فهذا

---

(١) الحيوان ٢٠٦/١ ، ٢٠٧ .

(٢) الحيوان ٢٠٨/١ ، ٢٠٩ .

(٣) الحيوان ١٠٩/٢ ، ١١٠ .

هو المبرر الذى من أجله منحَ اللهُ للإنسان هـذه الهبـة . . العقل .

إن معطَيات الكون تُصبح ـ عـلى هذا الأساس ـ إحدَى وسائل الدلالة أو الإخبـار والكشْف . . شأنها شـأن اللفظ أو الخط أو الإشارة أو العـَقْد بمعناه الذى سبَق الحـديثُ عنه ، غير أن الدلالة فى هذه الـوسائل جميـعا مبـاشِرة وصريحـة ، لأن لكلّ منها صورةً واضحـة المعالم تُباين صورة سـواها ، أما عُنصر الدلالة فى هذه الوسيلة ـ النِّصْبة ـ فهو كامن متـخفٌ وفى حاجة إلى من يتبـيّنهُ ، ومع ذلك فهـو موجـود ومـاثـل ـ أو منتصبٌ ـ لكـل من يعتـبر ويتأمل .

لقـد تدرّج الجـاحـظُ فى شرح مـراده بهـذا الاصطلاح ـ أو لنقل بعبـارة دقـيقـة : إنّ فى الإمكان التـدرُّج معـه لمحاولة فـهم مـراده ، ولا بأس هنا بالاستـعانة بنصـوصه فى (الحيـوان) كلّما تطلّب الأمـر ذلك . . يقول فى (البيان) : إن النِّصبة هى « الحالُ الدالّةُ التى تقومُ مـقامَ تلك الأصناف ، ولا تقصـر عن تلك الدّلالات »[1] ثم يقول بعـدَ ذلك إنها « الحالُ الناطقة بغـيْرِ اللفظ، والمُشيرة بغيـر اليَدِ ، وذلك ظاهر فى خَلْق السّموات والأرض ، وفى كل صامتٍ وناطق ، وجَامد ونَامٍ ، ومـقيم وظَاعِنٍ وزائدٍ وناقص . فالدلالة التى فى المَوات الجامد كالدّلالة التى فى الحـيوان الناطِق ، فالصّامت ناطق من جهة الدّلالة ، والعَجْماءُ مُعْرِبة من جهة البُرهان ، ولذلك قال الأول : (سَلِ الأرضَ فقلْ : مَنْ شقّ أنـهارك وغرس أشـجارَك ، وجنى ثمـارَك ؟ فإن لم تُجبْكَ حِوارا أجابتْكَ اعتبارا) . . . ومتى دَلَّ الشيءُ على معنًى فقد أخبر عنه وإنْ كان صامتا ، وأشار إليه وإن كان ساكتا »[2] .

وليس ثمة خلافٌ بين حديثه عن (البيان) فى كتاب (الحيوان) وحديثه عنه فى كتاب (البـيان والتبيين) فيمـا يتعلّق بالوسائل الأربع الأولى : اللّفظ والخَط والعَقْد والإشارة ، أما فـيما يتعلق بالنصبة أو ـ كمـا سمّاها فى كتاب

---

(١) البيان ١/٧٦ .

(٢) البيان ١/٨١ ، ٨٢ .

الحيوان : (بيـان الدّليل الذى لا يستدِلّ) أو (الخَصْلة الخـامسة) فإن التـركيز أوضح فى الكتاب الأخـير على الربط بين وجود الكائنات المخـتلفة ـ أو هذه الأدلّة كما يراها ـ وبين وجوب استخلاص الدّليل منها . فـ « الخَصْلةُ الخامسة ما أوْجَـدَ من صِحّـة الدّلالة وصِدْق الـشّهادة ووضـوح البرهان فـى الأجرام الجامدة والصـامتة والساكنة التى لا تَتَبيّن ولا تُحِسّ ولا تفـهم ولا تتحرك إلاّ بداخلٍ يدخل عليها »[١].

وهذا ما ذكره فى موضع آخر من (الحيـوان) ، فقد « جعل البيانَ على أربعة أقسام : لفظ وخطّ وعَقْد وإشـارة ، وجعَل بيانَ الدّليل الذى لا يستدلّ (= كلّ الكائنات فى العـالم ما عـدا الإنسـان) تمكينَه المستـدلَّ من نفْسـه ، واقتـيادَه كلَّ من فكّر فـيه إلى مـعرفةِ مـا استُـخْزِنَ من البرهـان وحُشِيَ من الدلالة، وأُودِعَ من عجـيب الحكمة ، فـالأجسام الخُـرْس الصامتـة ناطقةٌ من جهة الدلالة ، ومُعـرِبَةٌ من جهة صحة الشهادة على أن الذى فيـها من التدبير والحكمة مُخْبرٌ لمن استَخْبَره ، وناطق لِمَنْ استَنْطَقَه »[٢].

ثم يقول ـ مـؤكّدا أن هذه الخَـصلة ، أو هـذا النـوع ، هـو أحد أقـسام البيان ـ « فموضوع الجسم ، ونِصبتُه دليلٌ على ما فيه ، وداعية إليه ، ومَنْبَهَةٌ عليه ، فـالجماد الأبكم الأخرس من هذا الوجـه قد شارك فى البيـانِ الإنسانَ الحيَّ الناطقَ . فمن جعل أقسامَ البيان خمـسةً فقد ذهب أيضا مذهبا له جواز فى اللّغة ، وشاهدٌ فى العقل »[٣].

وواضح أن البيـانَ ، أو الدلالة ، هنا من طبيعـةٍ خاصّة ، وأنها بحـاجة إلى من يتبيّنُهـا ، وأنّ الأداة المعتمدةَ إلى ذلك هى العـقل . . تلك الهِبة التى منحها الله للإنسـان وأوْجب عليه استخدامَـها فيما يساعـد على كشف أسرار عظمته .

(١) الحيوان ١/ ٤٥ .

(٢) الحيوان ١/ ٣٥ .

(٣) الحيوان نفس الموضع .

وقد يكون من المفيد هنا أن نذكر أنَّ مصدرَ الجاحظ في القول بهذا النوع ، أو هذا الصِّنف من أصناف البيان ، هو منطق أرسطو ، وذلك ما شَهِدَ به معاصروه وتناقله اللاّحقون بعدَه ، جاء في (الرسّالة العذراء) المنسوبة إلى إبراهيم بن المدبّر ت ٢٧٩ - مما يبدو في بعض مواضعه نقلا عن الجاحظ - « والدّالُّ على المعنى أربعةُ أصناف : لفظ وإشارة وَعقْد وخط . وذكر أرسطاطاليس خامسا وهي التي تسمى (النّصبة) ، وهي الحالة الدالة التي تقوم مقام تلك الأصناف الأربعة »[(١)] . وهذا ما ذكره كلٌّ من ابن عبد ربه ت ٣٢٢[(٢)] وأبو طاهر البغدادي ت ٥١٧[(٣)] ، أعني التصريحَ بنسبة هذه (النُّصْبة) التي تحدث عنها الجاحظ إلى أرسطو في كتاب المنطق . وأوضح من ذلك دلالةً أنْ يرِد مصطلحُ (النُّصبة) - بلفظه - عَلَمًا على إحدى المقولات العَشْر في كتاب المقولات (قاطيغورياس) . إذْ يذكر الخوارزمي (أبو عبد الله أحمد بن يوسف الكاتب ت ٣١٧) أن المقولةَ السابعة هي «(الوَضْع) ويُسمىّ النّصبة ، وهي مثل القيام والقعود والاضطجاع والاتكاء في الحيوان ، ونحو ذلك ، وفي غيره من الأشياء»[(٤)] .

ولعل في هذا ما يؤكد معرفةَ الجاحظ المباشرة بمنطق أرسطو وما يحمل على إعادة النظر في تاريخ دخول الفكر اليوناني إلى الساحة العربية ، وفي مدى إفادة العرب من هذا الفكر . . ومن ناحية أخرى فهو يؤكد الأساس الفلسفي لهذا الملحظ ، ثم التطويعَ الذي لحق به على أيدي متكلمي المعتزلة ، خاصة الجاحظ[(٥)] ، وذلك ليلائم بحوثَهم وقضاياهم التي أثاروها خدمة

---

(١) الرسالة العذراء في موازين البلاغة وأدوات الكتابة ، منسوبة إلى إبراهيم بن المدبر ، ضمن رسائل البلغاء ١/ ٢٤٧ .

(٢) العقد الفريد ٤/ ١٨٨ .

(٣) قانون البلاغة ٦١ .

(٤) مفاتيح العلوم ٨٧، وفي مبحث المقولات الأرسطية - ومن بينها (الوَضْع) يراجع: الفلسفة عند اليونان ص٢٥٤، وتراجع أيضا: رسالة في تعريف المقولات وأقسامها مع بيان مذهب الحكماء والمتكلمين فيها للشيخ محمد أبي عليان الشافعي ط - مطبعة الرغائب د.ت.

(٥) يراجع : أدب المعتزلة لعبد الحكيم بلبع ٢٥٥ ، ٢٥٦ .

لعقيدتهم ، والتى كان من بينها الحث على التفكير والتدبّر والاستدلال بالخَلْق على الخالق[١] .

بذلك نرى الصلة الوثيقة بين مبحث (البيان) عموما ، وخاصة تلك الوسيلة غير العادية - النّصبة - وبين مجالات البحث عند متكلمى المعتزلة .. ونحن لا نتعسف بالنصِّ على هذه الصلة ، فإن حديث الجاحظ عن (البيان) فى كتاب (الحيوان) وإن كان يسير فى خط حديثه فى (البيان والتبيين) .. فإنه أوضحُ فيما نحن بصدده ، إذْ ينطلق من صميم الحديث عن حكمة الله التى أودعها خلقَه ، وتلك الدلالات الكامنة وراء الكائنات بمختلف أجناسها وأنواعها ومراتبها :

« إن العالمَ بما فيه من الأجسام على ثلاثة أنحاء : متفِّق ومختلِف ومُتضَادّ . وكلّها فى جملة القول جَمادٌ ونَامٍ ... ثم النّامى على قسمين : حيوان ونبات ... ثم لا يخرج الحيوانُ بعد ذلك فى لغة العرب من فصيح وأعجم »[٢] .

ولا يخلو أىّ من هذه الأقسام من حكمة ومن دلالة ، على خلاف بينها فهناك مَنْ يعى هذه الدلالة - وهو الإنسان - وما لا يعيها - وهو كل الموجودات ما عدَا الإنسان . « فاستوى بذلك الشيءُ العاقلُ وغيرُ العاقل فى جهة الدلالة على أنه حِكمة ، واختلفا من جهة أنّ أحدَهما دليلٌ لا يستدلّ ، والآخر دليل يستدلّ ، فكل مستدلّ دليلٌ وليس كلُّ دليلٍ مستدِلاً، فشارك كلُّ حيوان - سوى الإنسان - جميعَ الجماد فى الدلالة وفى عدم الاستدلال ، واجتمع للإنسان أنْ كان دليلا مستدِلاً ، ثم جُعِلَ للمستدلّ سببٌ يدل به على وجوه استدلاله ووجوه ما نتج له الاستدلال ، وسَمَّوْا ذلك بيانا »[٣] .

---

(١) يراجع فى هذا : أدب المعتزلة - لعبد الحكيم بلبع ١٣٥ والنزعة الكلامية فى أسلوب الجاحظ ٩٦ .

(٢) الحيوان ١/٢٦ - ٣١ .

(٣) الحيوان ١/٣٣ .

وواضحٌ كيفَ جاء الحـديثُ عن (البيان) طبيعيـا من خلال الحديث عن الأقسام المختلفة للموجودات فى العالم ، وكيف احتاجَ أحدُ هذه الأقسام وهو الإنسان ـ (الدليل المستدل) ـ إلى « سبب يدلَ به على وجوه استدلاله» فكان ذلك هو البيان .

ويرى الجـاحظ أن هذه العـمليـة : (البيـان) ، أو الكشفَ عن وجـوه الاستـدلال عمليةٌ ضرورية لاسـتمرار حـياة الناس وتَسْيِـير مصالحـهم وأمور معـاشهم ، وهو مدخل آخـر أخصٌ من المدخل السابق وإن كـان نابعا منه ، فمن خلال حاجة كل إنسان إلى غيره ، ثم حاجة النوع الإنسانى إلى ما سخّر الله له من شتّى المخلوقـات ، ثم ما فرضَه الله على هذا الإنـسان من ضرورة التفكُر فى هذه الكائنات وتأملهـا والاعتبار بما يرى منهـا . . فقد «وصَلَ بين عـقولهم وبين مـعرفـة تلك الحكم الشـريفة وتلك الحـاجات اللازمـة بالنظر والتفكير ، وبالتنقـيب والتّنقير ، والتثبّت والتوقّف ، ووصل مـعارفَهم بمواقع حاجاتهم إليـها ، وتشاعُرَهم بمواضعِ الحكم فـيها بالبيان عنهـا ، وهو البيانُ الذى جعله الله تعالى سببا فيما بينهم ، ومعبّرا عن حقائق حاجاتهم»(١) .

وهكذا يتبين لـنا مدى تمشّى البحث فى مـوضوع (البـيان) مع المداخل التى انطلق منها مـتكلمُو المعتزلة فى تحكيم النظر العـقْلى ، واتّخاذ العقل أداة لاستـخلاص القيـاس والوصول إلى البرهان مـن خلال التأمل فى مـعطيَات الكون والعمل على اسـتكناه حكمة الخالق ، وتلك الحكمة التـى أودعها الله مخلوقـاته التى تقوم بأنفسـها أدلّة شاهدة على عظمـة خالقهـا ، والتى يقوم وجودُها فى ذاته بمثابة الدعوةِ الـصريحة إلى التفكير فيهـا واستخلاص الدلالة منها . ثم (البيان) عن هذه الدلالة ـ بمعنى الإبانة ـ والتعبير عنها .

وبذلك يتبين لنا بزوغُ الحديث عن البيـان بالإشارة وبالخطّ والعقد وكذلك الحديث عن البيان باللّفظ من مهاد الحديث عن بيان (النِّصْبة) أو بيان الأشياء

---

(١) الحيوان ١/ ٤٢ ـ ٤٤ .

بذواتها ، هذا البعد الخاص الذى يحتلّ فى تفكير المعتزلة منزلة خاصة ، بمعنى أنّ حاجة الإنسان إلى التعبير عمّا يتكشّف له من أسرار الكون وعظمة الخلق هى التى أدّت إلى اصطناع هذه الوسائل وإلى الحديث عنها .

وإن كنا نسارع إلى القول بأن الجَمْع بين هذه (الأنواع) من البيان من لفظ وخط وعقد وإشارة ونصبة ، والذى قد يبدو محاولة للجمع بين متفرقات .. لا يبدو كذلك للمتأمل فى فلسفة المعتزلة ، هذه الفلسفة التى تقوم على نظرة شاملة إلى الكون ، نظرة تَوحِّد بين الأسباب والنتائج أو بين المثير والاستجابة ، وترى فى الطرفين المتقابلين وجهيْن لجوهر واحد[١] .

ومن هنا كان مصطلح (البيان) مُجْزِئًا فى نظر الجاحظ للتعبير عن أكثرَ من معنى ، وليس من الدّقة أن نقول ـ كما ذهب آخرون ـ بأن البيانَ عنده ـ كمتكلّم ـ قد غلَبَ عليه معنى الوسيلة ، أو ما به يتمّ البيان ، فالواقع أن المصطلح عنده غَنيٌّ بالدّلالة إلى حدٍّ يمكن معه القولُ إنه يتضمن ـ على الأقل ـ المعانى الثلاثة التى سبقت الإشارة إليها : معانى الظُّهور ، والإظهار ، وما به يتمٌّ ذلك .. وإنّ فى هذه (الأبعاد) التى ذكرها ـ أو ما سماه بأصناف الدّلالات على المعانى ـ ما يؤيّد ذلك . فاللفظ والإشارة والعَقْد والخّط كلٌّ منها (بيانٌ) ـ أيْ وسيلةٌ للبيان ـ تُسْتَخدَمُ فى (البَيَانِ) ـ بمعنى الإظهار والكَشْف عن جوانب الحكمة فى المخلوقات ـ ودافعُ الإظهار هنا هو (بَيَانُ) الكائنات ـ بمعنى ظهورها وتجلّيها لمتأمّلها ، وتبيّنه وجوه الدلالة ـ أو العبرة ـ فيها ، واستجابته لذلك بـ (البيانِ) عنها، أى التعبير بواسطة وسائله من لفظ وإشارة وخطّ وعَقْد .. وهكذا

وهكذا نجد من السهل دورانُ المصطلح ـ أو إدارتُه ـ بين هذه المعانى الثلاثة ليبدُوَ الترابطُ المحكمُ بينها بما يكشف عن منطق الجمع فى حديث الجاحظ عن (البيان) بين ما يدخل فى عدادِ الوسيلة إلى التعبير ، وما ينتمى

---

(١) راجع : الحيوان ١/ ٢٠٤ .

إلى جانب المعبَّر عنـه ثم ما يَمُتُّ بصلة إلى عملية الإظهار والتعـبير ذاتها من زاوية فاعل الإظهار أو التعبير نفسه .

أما القـولُ بأن معنى الدلالة باللفظ هو الذى غلب على الاصطلاح فـهذا يصدق على صنيع اللاّحقين ، حـيث يبدو أنّ الأصل الذى صدر عنه المدلولُ المتكامل للاصطلاح قد نُسِيَ ، أو لنَقلْ إن بيئات معينةً قد تبنّت من مدلولات الاصطلاح ما يناسب حاجـاتها واهتمامها ؛ وأوضحُ مـثل لذلك ما نجده عند عبـد القاهر ـ وهو الشـديد الإعجـاب والتأثّر بالجـاحظ ـ من انتقـاده الشديد لبعض أصناف البيان التى ذكرها الأخير ، وقوله ـ مستنكرا ـ «ترى كثيرا منهم لا يرى له ـ [أى للبـيان] ـ معنى أكـثر مما يرى للإشارة بـالرأس والعين وما يجده للخط والعقد »[(١)] وبذلك اقتصـر على معنى الدلالة باللفظ ، وهذا فى الحقيـقة جزء من مدلول الاصطلاح ، ولكنه على أى حال كـان الجزءَ القابلَ للاستمرار والعموم . . . أما عن اسـتمراره فلأنّ علاقتَه بالمنطق الكلامى الذى صدر عنه حديثُ النّصبة علاقةٌ غـير مباشرة ، وبالتالى لم يتأثر بالظروف التى خَمَدَ معـها البحثُ العقليّ فى مقولة (النّصبـة) ، أعنى ظروف نكسة المعتزلة وتنحيّـتهم عن مكان الصّدارة فى سـاحة الفكر الدينى . وأما عن قـابلية هذا الجزء من المدلول للعموم فمصدرها حـديثُ الجاحظ عن قضايا اللّفظ والعبارة الأدبية عموما ، رغم ما يبدو فـيه من غلبة الاهتمام بالخطابة والجدل والمناظرة . . إذْ كثيرا ما يجيء حديثه قابلا للانسحاب على غير هذه من فنون القول ، خاصة الشعـر، بل إنه فى أحيان كثيرة يُفرد الشـعر بالحديث ، أو يجمع بينه وبين غيره من الفنون التى جعلها محور اهتمامه . .

ومن ناحيـة أخرى . . فقد يعـود القول بغلبة مـعنى الدلالة باللفظ على مصطلح البـيان إلى حديث الجاحظ فى بعض المواضع من (الحـيوان) حيث يصرّح بأن تسمية الخط والإشارة والعقد بيانا إنما كان من قبيل التشبيه بـ (بيان اللسان) يقصد دلالة اللفظ[(٢)] .

---

(١) دلائل الإعجاز صـ٢١ .

(٢) الحيوان ٦/ ٥ .

وبذلك كان من السهل على اللاّحقين من البلاغيين أن يجرّدوا حديثَه فى هذه الأمور من متعلّقاته الكلامية وأن يُبقوا على ما يتّصل بالعبارة الأدبية على إطلاقها، وهو موقف بلوره السّجلماسيّ الذى صرّح بأن «(البيان) اسم مشترك من قبَل أنه مَقولٌ بعموم وخصوص ، إذ كان مقولاً بعموم على كلّ شيء وقع فيه بيانٌ على الإطلاق ، فهو جنسٌ وكُلّيّ تحته أربعة أنواع ؛ وهى : الكلام والإشارة والحالُ والعلامة . . . ومقولا بخصوص على النوع الأول من هذا الجنس وهو الكلام فقط دون سائر تلك الأُخر . . . وهذا المعنى المقول عليه الاسم بخصوص هو المعنى الذى يقصده علماء البيان فى هذه الصناعة »[(١)] .

ومع ذلك فقد تابع الجاحظ فى الحديث عن هذه الأقسام ـ أو فى مجرد ذكرها ـ عددٌ من اللاحقين ـ من بينهم بعض الفقهاء والمتكلمين ـ كابن قتيبة[(٢)] وصاحب الرسالة العذراء[(٣)] وابن عبد ربه[(٤)] وابن وهب[(٥)] والرمانى[(٦)] والباقلانى[(٧)] وأبى طاهر البغدادى[(٨)] . على خلاف فى عدد الأقسام التى وقف عندها كلٌّ منهم، وفى تمسكهم بنصّ مصطلحات الجاحظ ، فبينما يحدثنا ابنُ قتيبة عن «الاستدلال بالعين والإشارة والنّصبة » ينقل صاحب (الرسالة العذراء) وابنُ عبد ربّه والبغداديّ ـ كما سبق أن مرّ بنا ـ مصطلحاتِه بعينها، كما نقلوا مجمل كلامه عنها. ووقف الرمانى والباقلانى والسجلماسى على أقسام: الكلام والحال والإشارة والعلامة، وإن أشاروا إلى اختصاص الكلام وحده بالحديث عن (البيان) أو (حسن البيان) .

---

(١) المنزع البديع فى تجنيس أساليب البديع للسجلماسى ٤١٤ ، ٤١٥ .

(٢) عيون الأخبار ١٨١/٥ ، ١٨٢ ط . دار الكتب ١٩٢٥ .

(٣) الرسالة العذراء ٢٤٧/١ .

(٤) العقد الفريد ١٨٨/٤ ، ويراجع نهاية الأرب ٨/٧ .

(٥) البرهان ص ٧٣ وما بعدها .

(٦) النكت فى إعجاز القرآن ـ ضمن ثلاث رسائل ـ ١٠٦ .

(٧) إعجاز القرآن ٢٧٤ .

(٨) قانون البلاغة ٦١ .

ويتضمن مدلـول (الكلام) عند هذا الفريق كُلاً من (اللّفظ) و (الخط) عند الجـاحظ ، وإن كنا نعتـرف بأن صدقَ هـذا الحكم يتوقف على مـعرفـة المقصود بمصطلح (العلامة) ، أو ـ بعبـارة أدق ـ معرفة ما يقابل هذه اللفظة من مصطلحات الجاحظ . أمـا (الحال) فمقصود بها مـا يقابل (النّصبة) فى حديثه ، خاصة وقد عرفها بأنها « الحال الدالة » أو «الحال الناطِقةُ بغير اللّفظ» ـ أى إنه استـخدم كلمة (الحال) فى شـرح المراد بهذه (النّصبـة) ، ويبقى مصطلح (الإشارة) مشتركا بين الجميع دون أن يظفر ـ كإحدى وسائل البيان غيـر اللفظيّة ـ بشـرح خلافِ ما قـدّمه الجاحظ . وإن كنا لا نـنسى أن نذكّر بتحوّل المصطلح ـ مصطلح الإشـارة ـ دلاليًّا بعد ذلك إلى معنى الإيجاز ، أو مرتبة من مراتب الإيجاز .

ومع ذلك فليس فى وسـعنا إلاّ أنْ نسجّل للجاحظ تلك الـنظرة الشاملةَ التى وسّع من خلالهـا فى أصناف الدلالة على المعانى لتشمل الـلفظ وغيرَه، وليجعلَ من الجمـيع ـ بلغة السِّيميولوجيّين ـ عـلامات أو دوالّ ، منها ما هو لفظيّ مسـموع ، وما هو خطّيّ مقـروء ، وما هو حركيٌّ منظور . وحـتى ما كان صامـتا ساكنا من هذه الأصناف ـ وهو ما تحدّث عـنه باسم (النّصبة) ـ فإنه لا يعـدُو أن يكون من قبيل العـلامات الطبيـعية التى تحـمل دلالاتها فى سياق المنظومة السيميوطيقية[١] . أكثـر من هذا يعترف السـيميوطيقـيون بمثل حديثه عن الإنسان ـ ذلك الدلـيل المستدلّ ـ ومن هؤلاء بيرس ch. S.Peirce الذى يرى أن « الإنسـانَ فى كليته عـلامةٌ ، وفكرُه أيضـا علامـة ، وكذلك مشاعره »[٢] .

وأكبر استفادة من منطلقاتِ الجاحظ فى هذا السبيل ما نجده عند ابن وهب

(١) (علم العلامات ــ السيميوطقيا ــ مدخل استهلالى) فريال جبورى غزول . فى : مدخل إلى السيميوطيقا ص ١٠ ـ ١٢ .

(٢) (سيميولوجيـا اللغة) إميل بنفنست ـ ترجمة سيزا قاسم . فى : مدخل إلى الـسميوطيقا ص ١٧٢ .

(أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم بن سليمان) فى كتابه (البرهان فى وجوه البيان) وذلك رغم ما وجّهه إلى كتاب الجاحظ من نقد .

لم يستخدم ابنُ وهب ـ على الأقل فى عناوينه الرئيسية ـ أيّا من مصطلحات الجاحظ الخمسة ـ (اللفظ والخط والعقد والإشارة والنصبة) فالبيان عنده على أربعة أقسام ، أوْ لهُ أربعُ وسائل أو حالات هى : الاعتبار والاعتقاد والعبارة والكتاب[١] .

وتقابل (العبارة) ما يعنيه الجاحظ بـ (اللفظ) كما يقابل (الكتاب) ما عناه بـ (الخط) ، أما (الاعتبار) و (الاعتقاد) فيقعان كلاهما ضمن دائرة ما سماه الجاحظ بـ (النّصبة)[٢] ، فهو يتحدث فى بيان الاعتبار عن أن « الأشياء تبين بذواتها لمن تبيّن ، وتعبر معانيها لمن اعتبر وأن بعضَ بيانها ظاهر وبعضه باطن [و] أنّ الظاهرَ من ذلك ما أدرك بالحِسّ كتبيّننا حرارةَ النار وبرودةَ الثلج على الملاقاة لهما ، أو ما أدرك بنظرة العقل التى تتساوى العقول فيها [وأنّ] الباطن ما غاب عن الحس واختلفت العقول فى إثباته » و[أنّ] الظاهر مستغنٍ بظهوره عن الاستدلال عليه والاحتجاج له ، لأنه لا خلاف فيه ، والباطن هو المحتاج إلى أن يستدل عليه بضروب الاستدلال ، ويعتبر بوجوه المقاييس والأشكال. والطريق إلى علم باطن الأشياء فى ذواتها والوقوف على أحكامها ومعانيها من جهتين وهما : القياس والخبر »[٣] .

ثم يتحدث عن (القياس) متأثرا على نحو واسع بكتب المنطق التى وصفها بأنها « جُعلت عيارا على العقل »[٤] .

---

(١) مما تجدر الإشارة إليه أن مصطلح (النّصبة) قد ورد عند ابن وهب ـ كمصطلح فرعى ـ ضمن « الأشياء التى يقع الوصفُ بها » البرهان ص ٨٣ .

(٢) علم البيان لبدوى طبانة ٢١ .

(٣) البرهان ٧٣ .

(١) البرهان ٨٦ ، وفى سعة استفادة ابن وهب من منطق أرسطو ـ خاصة من كتابيه (تحليل القياس) و (الجدل) يراجع : تمهيد فى البيان العربى من الجاحظ إلى عبد القاهر صـ٢٢، ٢٣ .

ويُضيف أن « كلّ مطلوب فإما أن يكون موجودا أو غير موجود ، وأن الموجودَ إما أن يكون موجودًا بالحس - كالمشمُومات والمُبصَرَات . . . وإما أن يكون موجودا بالعقلِ كوجودِنا ما غاب عنا وكوجودنا الجوهر البارى - عز وجل - وإنما وجودنا بالعقلِ من الأشياء الغائبة التى لا تحس فى ذواتها فإنما تتلقّط مبادئَ المعرفة بها من الحِسّ . . . وأن ما يظهر من ذلك عند التأمل له دليل على أن الأشياء لم تكن بالاتفاق وأنها من قصد حكيم دبرها وأحكم ما صنعه منها »[1] .

أما (بيان الاعتقاد) عند ابن وهب فهو جزء مكمّل لبيان الاعتبار أو مرحلة تالية مكملة له ، ذلك « أن الأشياء إذا بيّنت بذواتها للعقول وترجمت عن معانيها وبواطنها للقلوب صار ما ينكشف للمتبين من حقيقتها معرفةً وعلما مركوزين فى نفسه »[2] .

وواضح مما تقدم تأثرُ ابنِ وَهْب بحديث الجاحظ عن دلالة الأشياء بذواتها على حكمة خالقها مما ورد فى (الحيوان) و (البيان والتبيين) . وتجدر الإشارة إلى أن مصطلح (الاعتبار) الذى استخدمه ابنُ وهب قد تردّد كثيرا على لسان الجاحظ وغيره ممن يتبنّى آراءهم، فى معرض الحديث عن دلالة (النّصبة) أو (الحال . . .)[3] اى أن صاحب (البرهان) وإنْ تجنب المصطلح الأساسيّ الذى استخدمه الجاحظُ فإنه لم يسلَمْ من التأثر بمصطلحاته الجانبية التى اعتمد واحدا منها - كما نرى - وهو (الاعتبار)[4] .

---

(١) البرهان ٨١ . (٢) البرهان ١٠١ .

(٣) راجع - على سبيل المثال - البيان ١/ ٨١ ، الحيوان ١/ ٢٠٨ ، ٢/ ١٠٩ ، ١١٥ ، ٥/ ٥٤٣ ، رسالة (حجج النبوة) - ضمن رسائل الجاحظ - ٣/ ٢٣٦ .

(٤) تجدر الإشارة إلى ما يبدو من سعة تأثر ابن وهب بالجاحظ فى غير (البيان والتبيين) و(الحيوان) . من ذلك ما يبدو من تأثره فى حديثه عن (الخبر) - خاصة خبر الاستفاضة والتواتر - بحديث الجاحظ فى (حجج النبوة) عن (الخبر القاهر) أو (الخبر الذى يدل على صدق) باعتباره أحد نوعى الدليل ، أو الحجة ، وهما : العيان والخبر .
فإذا أضفنا إلى ذلك قوله : « إنه بهذا النوع من الأخبار الزمنا الله - عز وجل - حجج الأنبياء عليهم السلام » وأنه يشير إلى كتاب له بعنوان (الحجة) أدركنا شدة تعلقه بالجاحظ فى كل ما يتصل بحديثه عن نوع البيان ، أو وسيلته التى ينتزعها العقل بتأمله فى الموجودات واعتباره بها .

يبقى لدينا ـ ونحن بصدد تأثّر اللاحقين بحديث الجاحظ عن (النّصبة) ـ أو « الحال الناطقة » ـ يبقى لدينا احتمالٌ نطرحه فى صورة سؤال عما إذا كان حديثُ البعض من هؤلاء اللاّحقين عن ضرب من المعانى يتوصل إليه الشاعر ـ أو الأديب عموما ـ نتيجة لمشاهداته وما يقع تحت حسه مما يحيط به ، إذا كان هذا الحديثُ ذا صلة بحديث الجاحظ ؟

ومن الممكن أن يكون الجواب بالإيجاب إذا أخذنا فى اعتبارنا أنّ مقولة (النصبة) هذه تقوم ـ فى بعض جوانبها ـ على فكرة الأدلة أو البراهين أو المعانى التى يمكن استخلاصها بالتأمل فى الموجودات مما يحيط بنا ، ويفرض وجوده على حواسنا ومغزاه على عقولنا . . وهذا ـ تقريبا ـ هو المنحى الذى انتحاه البعض فى حديثهم عن المعانى من حيث شيوعُها وندرتُها ، أو عمومها وخصوصها ، إذ عدوا من النادر أو الخاصّ هذه المعانى التى يتوصل إليها صاحبُها « عند الخطوب الحادثة ، ويتنبّه [لها] عند الأمور النازلة الطارئة » ، وهذا هو نص أبى هلال(١) ، ومضمون حديث ابن الأثير(٢) . ولكن عبارة العلَوى فى (الطراز) أوضح دلالة وأقرب فى ألفاظها إلى حديث الجاحظ ، فهو يتحدث عن (المرتبة الأولى) من المعانى ، وهى عنده « ما يكون مقتضبها على جهة الابتداء من نفسه بقصد الأديب ، من غير أن يكون مقتدِيا بمن قبله ويكون ذلك على ما يعرض من مشاهدة الحال ، وما يعرض من الأمور الحادثة »(٣) .

وتذكرنا (مشاهدة الحال) عند العَلَوى بـ (الحال الدالة) أو (الحال الناطقة) عند الجاحظ ، ويرِد على الذهن أن يكون حديثُ النصبة عند الأخير قد تخلّص لدى لاحقيه من ملابساته الكلامية ، وليبقى منه ـ لديهم ـ ما يتصل بعملية استخراج المعانى ـ أو استنباطها ـ من المشاهدات والمناسبات التى تعرض للأديب . ومع ذلك فليس فى وسعنا هنا إلا أن نُبقى على هذه الفكرة كمجرد فرض ، بل مجرد سؤال .

---

(١) الصناعتين ٧٥ . (٢) المثل السائر لابن الأثير ٢/ ٣٦٣ .

(٣) الطراز . . . للعلوى ١/ ١٨٧ .

القسم الثالث

دلالة اللفظ بين المنطلقات العقدية
والغاية العملية

تمهيد

قُلت إن الحديثَ عن الوسائل الأربع ، أو الأصناف الأربعة للدّلالة عند الجاحظ ـ دلالة اللّفظ ودلالة الخطّ ودلالة الإشارة ودلالة العَقد ـ قد بزغ من مهاد الحديث عن الصّنف الخامس، أو الدلالة الخامسة عنده ـ وهى (النّصبة). وهو تقرير منتزَع من كلام الجاحظ وما صرّحَ به من أن الله سبحانه ، وقد أوْدع الكائنات كلٌّ هذه الأسرار وحمَّلَها كلٌّ تلك المعانى ، ومنح الخلقَ هبة العقل لاكتشاف ذلك كلّه . . فإنه سبحانَه منحهم الوسائلَ للتعبير عما يتبيّن لهم من أسرار عظمته الباديةِ فى عظمة مخلوقاته ، ومن ثَمّ كان (البيانُ) بأصنافه الأربعة ، ومنها اللّفظ .

ولا يبعد تصويرُ الجاحظ على هذا النحو عن الخَط العام الذى سارت فيه مباحث المتكلمين فى سعيها الرامى إلى فهم الكَوْن والوصول إلى تصورٌ يشْبع فُضولَ العقل للعلاقة بين عالم الألوهية وعالم الحسّ الذى يعيشه البشر . وفى هذا السياق كان من الموضوعات التى ثار الجدل حولها قضية (الكلام) وظاهرة (الصّوت) ، ويبدُو أنها بدأت حول صفات الله سبحانه ، ووصفِه بأنه (متكلم)[(١)] .

وهى قضية فضْفاضَةٌ كما نعرف ـ أعنى قضية الصّفات ـ ولكن ما يعنينا هو تسرّبُ حديث الوصف بـ (الكلام) إلى ناحية الإنسان . فـ «اختلفوا فى كلام الإنسان هل هو صَوْتٌ أو ليس بصوت ؟ وهل الصّوْتُ جسْم أو عَرَضُ؟ فقال قائلون : كلامُ الإنسان صوتٌ ، وهو عَرَضٌ ، وقد يكون باللّسان مسموعا ، وفى القِرطاس مكتوبا ، وفى القلوب محفوظا . . . وقال قائلون: كلامُ الإنسان ليسَ بصوتٍ ، وهو عَرَض ، وكذلك الصّوْت عرض . . . وقال

---

(١) مقالات الإسلاميين ١/ ٢٤٥ .

قـائلون : الصـوت جسم لطيف ، وكَـلاَمُ الإنسـان تقطيعُ الصّـوْت ، وهو عَرَضٌ، وهذا قوْل النّظام »[(١)].

وطبيـعىّ أن لا تُناقَش كلّ هذه الموضـوعات فى كـتاب يُفتـرض أنه ليس كتـابا فى علم الكلام ، ومع ذلك فـقد جـاء حديثُ الجـاحظ فى كتـابه عن الصّوت و (دلالة اللّفظ) حاملا للكثير من الأصداء التى صدرت عن مناقشة هذه الموضوعات فى كتب المتكلمين .

إلى جانب ذلك المُنطَلَق العقَدِىّ نجـد لدينا منطَلَقا آخرَ هو المنطلق العمَلى ، وأعنى به اهتمام المتكلمين بفنون الخطابة والجدل والمـناظرة باعتبارها وسائلَ إلى جذْب المسـتمعين وإقناع السائـلين وإفحام الخصـوم . وهو مدخل لا يقل أهميةً عن سابقه فى الحث على دراسة مثل هذه الموضوعات .

***

---

(١) مقالات الإسلاميين ٢/٩٩.

(١)
الصوت

الحديث المباشر عن (دلالة اللفظ) فى كتاب (البيان) مختصرٌ جدا، أما الحديث غير المباشر فإنه ينتشر فى الكتاب وفى عدد من المؤلفات الأخرى للجاحظ، ويتشعب إلى ما يتصل بالصوت مجرّدا، أعنى الصوت فى خواصّه الطبيعيّة بعيدا عن الاستعمال ، ثم الصّوت حَالَ صدوره من المتكلّم ، والعوارض التى قد تعرض له أثناء عملية النّطق به ، ثم ما يتصل به من حيث كونُه أثرًا لغويا قابلا للسماع حين يكون منطوقا ، وللقراءة حين يكون مدوّنا ، بما يشتمل عليه هذا الأثر من مفردات ، ثم حين تلتئِم هذه المفردات فى تراكيبَ تحمل المعنى الذى تهدف إليه (عمليةُ البيان) من الأساس .

الصوت فى خواصّه الطبيعية :

ويصدر الجاحظ فى هذه الناحيـة عن أن « الصوت هو آلةُ اللفظ والجوهرُ الذى يقوم به التّقطيع ، وبه يُوجد التـأليف « وأنه » لن تكون حركات اللسان لفظا ولا كـلامـا موزونا ولا مـنثورا إلا بظهـور الصـوت »[1] وبهـذا يتلبّسُ المصطلَح عنده فى هذا السياق بمعنى (الإظهار) ليصـبحَ صفة تتصل باللسان والقدرة على النطق السليم[2] يتضح ذلك من استخـدامه للمصطلح فى عدد من المواضع ، منها استشهاده على قيمة البيان بقوله تعالى : ﴿ وما أرْسلنا مِنْ رسولٍ إلاّ بلِسَانِ قومِهِ لِيُبَيِّنَ لهم ﴾ « وقـوله ـ معقبا ـ « لأنَّ مدارَ الأمر على البيان والتبيُّن ، وعلى الإفهام والتفهّم ، وكلّما كان اللسانُ أبينَ كان أحمدَ ، وكما أنه كلّما كان القلب أشد استبانةً كان أحمد »[3] .

فالبيانُ هنا ـ كما سبق القـول ـ عمليةٌ تتصل باللسان والقدرة على النطق السليم ، ومن هنا جـعلوه ضِـدًّ (العِيّ) الذى هو عـدم القـدرة على الإبانة والإفصاح ، فإذا قال الشاعر الأموى حُمَيْد الأرقط :

أتانَا ولمْ يَعْدِلهْ سَحْبانُ وائلٍ ... بيانًا وعِلْمًا بالـذى هو قائـلُ

فمازَال عنه اللّقمُ حتَّى كأنـهُ ... من العِيِّ لَما أنْ تكلّمَ باقِـلُ

---

(١) البيـان ١/ ٧٩ ، وقد لاحظ شوقى ضـيف هذه الرابطة فى تفكير الجاحظ بين الحـاجة إلى صـحة المخـارج وسلامـة الأداء الصوتى وبين عـقـد الجاحظ فـصولا للحـديث فى هذه الموضـوعات. يراجـع: البلاغـة تطور وتاريخ ص ٣٤ . هذا، ويميـز الجـاحظ فى بعض السياقـات بين وظيفة الصوت ووظيـفة اللفظ ، فاللفظ لأقرب الحـاجات والصوت لما هو أبعد من ذلك قليلا، ويبـدو أنه يقصد أن الصوت ــ بعيـدًا عن التقطيع والمعنى المحدد ــ يمكن أن يصل إلى مـدى أبعـد من اللفظ المقطع الحـامل لمعنى مـحـدد ، يراجع الحيـوان ١/ ٤٧، ٤٨ .

(٢) البيان ١/ ١١ .

(٣) البيان ، نفس الموضع .

علّق الجاحظ بقوله : سَحبانُ : مثلٌ فى البيان ، وباقِلٌ مَثَل فى العِىّ»[١] وهى مقـابلة تتمـشى مع وصفـه لأرسطو ـ صاحب المنطق ـ بـأنه «كان . . . بكيَّ اللّسان غيرَ موصوف بالبيان ، مع علمه بتمييز الكلام»[٢] كما تتمشّى مع ما ذهب إليه فى موضعٍ آخر من أنّ (رداءةَ الـبيان) مرادِفٌ لـ (عيّ اللسان)[٣] بما هو معروف من أن بكـاءة اللسان هى قلة كلامه وتعسّـر النطق عليه ، وأن العيّ هو عدم القدرة على الإبانة .

ومن هنا كان نفورُهم ممـا يورث العِيّ ، ويقدح فى مقدرة البيـان ، فقد سُئِل زيدُ بن على : « اَلصَّمْتُ خيرٌ أمْ الكلام ؟ قـال : أخْزَى اللهُ الـمُساكتَةَ فما أفْسدَها للبيان ، وأجلَبَها للحَصَر ، واللهِ لَلْمُمَارَاةُ أسْرَعُ فى هَدْمِ العِيّ من النّار فى يَبَسِ العَرْفَج » ، ويُعَقّب الجَاحِظ بقوله : « وقد عَرَفَ زيدٌ أن المماراةَ مذمومة ، ولكنه قال : المماراة على ما فيها أقل ضَررًا من المساكتة التى تُورِثُ البُلْدَة . . . وتُولّدُ أدواء أيسرُها العِيّ »[٤] .

ويذكر الجاحظ كيف أحسّ واصل بن عطاء بـ « أن البيان يحتاج إلى تمييز وسيـاسة . . . وإلى تمام الآلة وإحكام الصّنعة وإلى سـهولة المخرج وجـهارة الصوت وتكميل الحروف »[٥] ومفـهومٌ أنّ (الآلة) هنا : آلـة الصّوت ، أى سلامة الأسنان وكلّ ما يتعلق بإخراج اللفظ على نحو طبيعـىّ .

ومعلوم أن واصلَ بن عطاء كـان ألثغَ شنيع اللُّثغـة ، ومن هنا كان ذلك

---

(١) البيان ١/٦ .

(٢) البيان ٣/٢٧ .

(٣) البيان ١/١٢ .

(٤) البيان ١/٣١٣ ، ٣١٤ .

(٥) البيان ١/١٤ .

الإحساسُ بـ (نقص الآلة) ـ آلة الصوت ـ الذى هو بدوره آلة اللفظ الذى هو ـ أى اللفظ ـ سبيلُ البيان . ولذلك جعلوا النقصَ فى آلة اللفظ ـ من عاهاتٍ تتخوّنُ أعضاءَ النّطق ـ نقصًا فى آلة البيان ، وقال سهل بن هارون (ت ٢١٥) : « لو عرف الزّنْجيّ فرط حاجته إلى ثناياه فى إقامة الحروف وتكميل آلة البيان لما نزع ثناياه »[١] . ومن هنا كانت الحُبْسَةُ فى لِسان موسى عليه السّلام نقصًا فى بيانه عيَّره به فرعونُ ووصفه ـ كما جاء فى القرآن الكريم ـ بأنه « لا يكاد يُبِين » ، ومن هنا كان سؤالُ موسى ربَّه عزّ وجل أن يحلّ هذه العقدة من أجل « إبلاغ رسالته والإبانة عن حُجته والإفصاح عن أدلته »[٢] . ومن أجل ذلك كان (ذهاب الحروف) ـ بمعنى عدم القدرة على إخراجها واضحةً بسبب ذهاب الأسنان ـ سببا فى (فَسَاد البيان)[٣] .

ومن هذه الزاوية كان التخوفُ من ترك كلمة (البيان) على إطلاقها ، فما دامت الكلمة على إطلاقها تحمل معنى (مطلق الإبانة) فليس ثمة ما يمنع من أن يتمّ التّبَيُّنُ ـ أو الفهم ـ من جانب المتلقى دون بيان جيد من المتكلم ، إذ قد يكون المتكلمُ ألكنَ أو ألثغَ أو غيرَ ذلك ، ثم يَفْهَمُهُ المتلقِىّ لخبرتِه بطريقته ، أو ـ بعبارة الجاحظ ـ للنّقص الذى فى المتلقى لاَ لإحْسان المتكلّم .

ومن هنا بدأ حديثُهم عن (حسن البيان) وليس مجرد (البيان) تحرُّزا من إفادة أو إفهامٍ يتمّ بغير نُطْقٍ سليم ، أو (بيانٍ حسن) ، وهكذا أخذ اصطلاحُ (حُسْنِ البيان) أو (البيان الحَسَن) أو (البيان العجيب) يتردَّدُ فى سِياق الحديث عن حُسْن النُّطق وسلامة التعبير . ويتحدّث الجاحظُ عن العتّابى (ت ٢٢٠) كواحد ممن يجمعون الخطابة والشعر الجيد والرسائل الفاخرة

---

(١) البيان ١/ ٥٨ .

(٢) البيان ١/ ٧ .

(٣) البيان ١/ ٦١ .

مع (البيان الحسن)[١] ، كما يذكر أن « حسن الإشارة باليَدِ والرأس من تمام (حُسْن البيان) باللسان »[٢] .

وهكذا كان على خطيب متكلمٍ مثل وَاصِلٍ أن يتخلص من استخدام صوت الرّاء - حيث كانت لُثغته - بالرغم من أن مرادَه قد يُفهَم مع استخدامه ، لأن الأمرَ ليس مجرّدَ البيان وإنما (حسن البيان) ، « ومن أجل (حسن البيان) رام أبو حُذَيْفَةَ [واصل] إسقاط الراء من كلامه وإخراجَها من حروف منطقه »[٣] .

والواقع أن حديثَ الجاحظ المتكرر فى (البيان والتّبيين) عن سلامة النطق وسهولة المخارج وما جرى هذا المجرى من الصفات الممدوحة فى المتحدّث ، ثم حديثَه فى عكس ذلك عن عيوب النطق وسقوط الأسنان واللّثَغ واللّكَن وغيرها ، كلّ ذلك واردٌ فى إطار الحديث عن هذه الصفة أو هذا الفعل المسمى بـ (البيان) والذى هو فى هذه السياقات حَدَثٌ من قبيل الصّوت المنطوق يستقبِلهُ المتَلَقّى عن طريق السمع لتكون الحصيلة هى فهم المتلقى لمراد المتكلم وحُسن استقباله له .

هذا الجانب من مدلول مصطلح (البيان) هو الذى يبرر حديثَ الجاحظ فى الأصوات والمخارج وعيوبها وصفات الجودة فيها وسلامة أعضاء النطق عند المُبِين عموما ، وعند الخطيب بصفة خاصة . . .

وإذا كان مبحثُ الأصوات والحديثُ عن مخارج الحروف وسلامتها وقوّتها ، واختلافها وتوافقها قد بدأ فى مؤلفات اللغويين ، وبالذات عند

---

(١) البيان ١/ ٥١ .

(٢) البيان ١/ ٩٥ .

(٣) البيان ١/ ١٥ .

الخليل بن أحمد ، فقد كان للجاحظ فضل انتقال هذا المبحث - من منطلق تطبيقى - إلى مؤلفات البلاغين ، فلم يستمر وقفا على المؤلفات اللغوية المعْنِيّة ببحث الصوت بعيدا عن التفكير فى استعماله ، أو - بعبارة أدق - بعيدا عن قيمته ، وإنما غدا الحديثُ فيها مبحثا أساسيا فى كثير من كتب البلاغة وعدد من المؤلفات التى تعرضت لقضية الإعجاز القرآنى .

ويذكر ابنُ سنان الخفاجى ت ٤٦٦ فى (سر الفصاحة) ثلاث فئات من المهتمين - أو الذين يجب أن يهتموا - بالبحث الصوتى ، وهذه الفئات هى (المتكلمون) و (أصحاب النحو) و (أهل نقد الكلام) ، ويقول : « إن المتكلمين وإن صنّفوا فى الأصوات وأحكامها ، وحقيقة الكلام ما هو فلم يبينوا مخارجَ الحروف ، وانقسامَ أصنافها ، وأحكامَ مجهورها ومهموسها وشديدِها ورَخْوِها . وأصحاب النحو وإن أحكموا بيانَ ذلك فلم يذكروا ما أوضحَه المتكلمون ، الذى هو الأصل والأُسُّ . وأهل نَقْد الكلام فلم يتعرضوا لشىء من جميع ذلك ، وإن كان كلامهُم كالفرع عليه »[1] .

ويعنينا من كلام ابن سنان هنا ما قرره فى نهاية النص من أهمية البحث فى الأصوات لعملية النقد وتمييز الكلام ، وتصريحُه بأن كلام النقاد كالفرع على بحث الأصوات . وأما ما يأخذه على النحاة ، وأنهم لم يذكروا ما أوضحه المتكلمون ، وما يأخذه على المتكلمين من إغفال بعض مباحث الأصوات ، فإن من الطبيعى أن يكون لكل من أصحاب هذه الدراسات جهةٌ خاصة من جهات الاهتمام بالموضوع ، وبالتالى فليس يلزم النحوىّ فى بحث الأصوات ما يلزم المتكلم ، والعكس صحيح أيضا ، كما أن نظرة الناقد قد تتجاوز ما يقف عليه النحويُّ أو المتكلم من جهة ، وتقصر عنه من جهة ثانية ... وهكذا .

(١) سر الفصاحة صـ ٥ .

وعلى سبيل المثال : فليس مما يشغل بالَ الناقد كثيرٌ من المباحث الكلامية النظرية فى الأصوات ، وأن الصوت عرَضٌ ليس بجسم ولا صفة لجسم وأن الدليل على أنه ليس بجسم أنه مدرك بحاسة السمع وأنه لو كان جسما لكانت الأجسام جميعها مدركة بحاسة السمع ، وأن فى علمنا ببطلان ذلك دليلاً على أن الصوت ليس بجسم ، والدليل على أنه ليس بصفة لجسم ... أنه لا يجوز أن يكون صفة ذاتية لتجدّده ، وأن دوامة غير واجب ... إلخ(١) .

فمثل هذه المباحث التى عُنِيَ بها المتكلمون من منطلقات منطقية وعقدية ليست مما يهم الناقد فى شيء ، وإن كان من مباحثهم ما يهمّهُ بطبيعة الحال .

والسؤال هنا : إلى أى فريق من هؤلاء ينتمى صاحب (البيان والتبيين) أو - بعبارة دقيقة - إلى أى هذه البيئات ينتمى حديثُ الأصوات فى كتابه خاصة فى ضوء ما نعرفه من أنه واحد من المتكلّمين ، وأحد زعماء المعتزلة - وليس من شك فى إفادة الجاحظ من المنطلقات الكلامية فى الحديث عن الصوت ، وأنّ كلام الإنسان إنما يتم باللّسان ، وأنه صوت ، وأنه يحدث من تقطيع الصوت . ومع ذلك فهو لم يذهب بعيدا عن الهدف العمَلى الذى وجّه إليه كتابه ، وهو رَسْم الطريق إلى ما يُمكّن الخطيبَ والمناظرَ والمجادلَ من تحقيق هدفه من خطبته أو مناظرته أو جدله(٢) ، وذلك بتمكينه من أصول فنه

(١) راجع فى طرف من ذلك : سر الفصاحة ، حيث يعرض ابن سنان وهو من المعتزلة - نتفًا من آراء بعض أصحاب الاعتزال فى قضايا من هذا النوع ص ٦ .

(٢) تجدر الإشارة هنا إلى ما ذهب إليه الدكتور الحاجِرى من أن الجاحظ « لم يكن يعنى بالبيان غير صناعة الكلام كما تظهر فى الخطابة من ناحية والمناظرة من ناحية أخرى » يراجع : الجاحظ ، حياته وآثاره ص ٤٢٦ . ومع الاعتراف بأنّ هذين المجالين كانا محلّ اهتمام الجاحظ والمتكلمين عمومًا ، فإننا لا ننسى أن حديث الجاحظ كثيرا ما كان يمتدّ ليشمل الشعرَ والفن القوليّ بوجه عام .

وإحكام أدواته ، ومن بين هذه الأدوات ـ أو الآلات ـ كانت قوة الصوت ومقدرة النطق ، وسلامة مخارج الأصوات .

الصوت من زاوية المتكلم :

في هذا السياق جاء حديث الجاحظ عن الأصوات من زاوية المتكلم فى حال السلامة والاكتمال من ناحية ، وحال الآفة والنقص من ناحية ثانية ، وتتِمةً عليه كان الحديثُ عن الأصوات من زاوية اللغة : ما يكثر دورانُه فى اللغة وما يقلّ دورانه ، ما يتوافق مع غيره وما لا يتوافق ، ما يسهل نطقُه . . . إلخ ، ليتحول مدلولُ الاصطلاح إلى معنى ما يتمّ به البيان ، أو الوسيلة إلى ذلك ، مع ملاحظة انحصار هذه الوسيلة هنا فى دائرة اللغة المنطوقة دون غيرها من وسائل البيان كالإشارة أو العَقْد أو الخَط .

ولا يستغرق حديث الجاحظ عن الصوت من زاوية المتكلم فى حال سلامته حيّزا واسعًا ، ولا يتعدى الأمر عددًا من التصريحات بِحُبِّهِمْ لجهارة الصوت وقوّته ، وتفضيلهم لسلامة المخارج ووضوحِها ، ونحو قوله : إنهم « كانوا يمدَحُون الجهيرَ الصوت ، ويذمّون الضئيلَ الصوْت ، ولذلك تشادقوا فى الكلام ، ومدحوا سعةَ الفمِ ، وذمّوا صِغر الفم »[1] .

ونراه يحكى عددًا من الأخبار عن أصحاب الأصوات القوية الجَهيرة فـ « قد كان العبّاسُ بنُ عبد المطّلب . . . جهيرَ الصوْت ، وقد مُدِحَ بذلك ، وقد نفع اللهُ المسلمين بجهارة صوته يوم حُنين »[2] .

ثم يورِد ـ كعادته ـ عددًا من الشواهد الشعرية فى الموضوع ففى شدّة الصوت يقول الأعشى فى وصف الخطيب .

---

(١) البيان ١/ ١٢٠ ، ١٢١ .

(٢) البيان ١/ ١٢٣ .

فيهم الخِصْبُ والسّماحةُ والنجْـ ـدة جَمْعًا والخَاطِب الصَّلاّق[(١)]

« ومما مدح به العمانى هارون الرشيد . . . قوله :

جهيرُ العُطـاس ، شديد النِّياط جَهِيـر الرُّواء جَهِير النغـم[(٢)]

وقيل فى بعضهم :

إنْ صاحَ يوما حَسِبْت الصّخر منحدِرًا

والرّيح عاصفةً والموجَ يلتطـم[(٣)]

وقال العُجيْر السّلولى فى شدة الصوت :

فجِئتُ وخَصْمى يصرِفـون نُيوبَهـم كما قُصِّبَتْ بين الشِّفَار جَـزُور
لدَى كلٍّ موثُـوقٍ به عنـدَ مِثِلِهَـا لَهُ قَدَمٌ فى الناطِقِين خَطيـر
جَهِيـر وممتـدّ العِنـان مُناقـل بصيرٌ بعوْرات الكـلامِ خَبيـر
لو أنّ الصخورَ الصّمّ يسمَعْن صَلْقنا لرُحْنَ وفـى أعْراضِهِـنّ فُطـور[(٤)]

وقال شبّة بن عقال بعقِب خُطبة له :

ألاَ ليـتَ أُمَّ الجَهْم واللـهُ سامع تريَ حيثُ كانتْ بالعِراق مَقامِى
عشيةَ بذَّ الـقومَ جَهْرى ومنْطِقِى وبذّ كـلامَ الناطقِيـن كـلاَمى[(٥)]

وتشير التشبـيهات والصفات التى تتضمنُها الأشـعارُ والأقوال فى صفات الخطباء ومواقفـهم إلى أهمية تلك المواقف وصعوبتها وخطورتهـا فى كثير من

---

(١) البيان ١/ ١٢٤ .

(٢) البيان ١/ ١٢٦ .

(٣) البيان ١/ ١٢٩ .

(٤) البيان ١/ ١٢٣ ، ١٢٤ .

(٥) البيان ١/ ١٢٧ .

الأحيان ، ولـذلك شُبِّهت بمنازلة الأقران والخصوم ، وَوُصِفَ الردّ بأنه رَجْمٌ بالحِجارة ، ووصُفَ الكلامُ بأنه يؤثِّر فى الصخور .

ويبدو المَجازُ متجاوبا ومطّردًا فى هذه الناحية ، فهم يتحدّثون عن (قوة الضّروس والأنياب واللَّحْيَيْن) فى سياق الحديث عن قوة الصوت والكلام .. والعكْس ...[1] ويتساوق مع هذا تعبيرُ بعضهم عن غلَبة بعض الشعراء لشاعر آخر بقوله : (لقد أكله) وما قاله أبو يعقوب الخُرَيْميّ : « ما رأيت كثلاثةِ رجال يأكلُون الناسَ أكْلا .. » وإنما عنى بـ (الأكل) هنا : السيطرة على أهل المجلس بالكلام وحُسْن الحديث[2] .

وواضحٌ أن الصوت القوى الجهيرَ كان أداةً ضروريةً من أدوات الجدل والمناظرة ـ خاصة لدى المتكلمين ـ ويشرح لنا الجاحظ السبب فى حاجتهم إلى رَفْع الصوت والظروف التى فرضت عليهم هذه الحاجةَ فى نصّ من (صناعة الكلام) ، فهذه الصناعة « لا يكادُ تظهر قوتها ولا يُبْلَغُ أقصاها إلاّ مع حضور الخَصْم ، ولا يكاد الخَصْم يبلغ محبّتَه منها إلا برفع الصوت وحركة اليد ، ولا يكاد اجتماعهما يكون إلاّ فى المحْفِل العظيم والاحتشاد من الخصوم . ولا تحتفل نفوسُهما ، ولا تجتمع قوتُهما ولا تجودُ القوةُ بمكنونها وتُعطى أقصى ذخيرتها ... إلاّ يومَ جَمْعٍ ، وساعةَ حفْل . وهذه الحال داعيةٌ إلى حُبِّ الغَلَبة »[3] .

***

(١) البيان ١/ ١٣٠ ، ١٣١ .

(٢) البيان ١/ ١٣١ ، ١٣٢ .

(٣) صناعة الكلام ـ رسائل الجاحظ ٤/ ٢٤٧ .

من هنا كان عَيْبُهُمْ لدقة الصوت ، فقال بشار يهجو بعضَ الخطباء :

ومن عجَب الأيام أن قمــــتَ ناطقًا
وأنت ضئيلُ الصّوتِ منتفخُ السَّحْرِ[١]

كما عابوا ضيقَ الأفواه ، لأنه يدلّ على ضآلة الصوْت ، فقال الشاعر :

لحَى اللهُ أفواهَ الدَّبَى من قَبيلـــة إذا ذُكِرتْ فى النّائِبَات أمــورُها

وقال آخر :

وأفــواه الدَّبــى حَامُــوا قليــلاً وليــس أخُو الحماية كالضَّجُور

قال الجاحظ :

« وإنما شبه أفواهَهم بأفواه الدَّبَى لصِغَر أفواهِهم وضيقها »[٢]

على أن الحديثَ عن العيوب ـ عيــوب الصوت ـ ونواحى القصور فيه أدقّ وأكثرُ تفــصيلا من مجرد هذه الصّــفة المجملة فى ضآلة الصــوت ودقته . . إذ يطالعنا الحديثُ التفصيليُّ عما يعترى أعضاءَ النطق من الأفات الحادثةِ وعمّا قد يكون بها من عيــوب خِلْقية ، ثم ما قد يعــترضها من عيوب بسـبب مخالطةِ العَجَم أو النشأة بينهم . . . إلخ . وتأتى هذه الأسباب مجملة فى قوله :

« والذى يعتَرى اللســانَ مما يمنع من البيان أمورٌ : منها اللُّثْغــة التى تعتَرى الصِّبيــان إلى أنْ يُنَشَّوا ، وهو خلاف مــا يعترى الشَّيخَ الهَــرِم الماجّ المسترخِيَ الحَنَك ، المرتفع اللّثة ، وخلافُ ما يعــترى أصحابَ اللّكَنِ من العَجَم ، ومن ينشأ من العرب مع العَجم »[٣] .

---

(١) البيان ١/ ١٢٤ .

(٢) البــيان ١/ ١٢٢ ، ويراجع مــا أورده ضــمن (باب آخــر من الشعــر مما قــالوا فى الخطب واللَّسَن والامتداح به والمديح عليه) البيان ١/ ٢٣١ وما بعدها .

(٣) البيان ١/ ٧١ .

ويمكن أن نتبين فى هذا النص من حيث المبدأ - ثلاثة أنواع من العيوب :

١ - اللّثَغ ، وهو شىء خِلْقى .

٢ - العيوب الحادثة بسبب تقدّم العُمر وما يلحق الأعضاءَ بسببه من أمراض تؤدى إلى عَجْزها عن أداء وظائفها .

٣ - الصفات النُّطقية الخاصّة الناتجة عن التأثّر بلغات أخرى غير العربية وبالعادات النُّطقية المستمدة من طبائع هذه اللغات .

ويتحدث الجاحظ عن (الحروف التى تدخلها اللُّثغة) ويقول : « هى أربعة أحرف : القاف ، والسّين ، واللاّم ، والراء . فأما التى على الشين المعجمة فذلك شىء لا يصوّره الخط ، لأنه ليس من الحروف المعروفة ، وإنما هو مخرج من المخارج ، والمخارج لا تُحصى ولا يوقَف عليها . . . .

فاللُّثغة التى تعرض للسين تكون ثاء ، كقولهم لأبى يكْسُوم : (أبى يكثوم) . . . .

والثانية اللُّثغة التى تعرض للقاف ، فإن صاحبها يجعل القاف طاء فإذا أراد أن يقول : قُلْتُ له ، قال : (طُلْتُ له) . . .

وأما اللّثغة التى تقع فى اللاّم فإن من أهلها من يجعل اللام ياء فيقول بدل . . . جملٌ : (جَمَىٌ) ، وآخرون يجعلون اللام كافا . . .

وأما اللُّثغة التى تقع فى الرّاء فإن عددها يُضعِف على عدد لُثغة اللاّم، لأن الذى يعرض لها أربعةُ أحرف « فهناك من يجعل الراء ياءً ، ومن يجعلها غَيْنًا ، ومن يجعلها ذالا ، ومنهم من يجعلها ظاءً [(١)] .

ثم يقول : « وأما اللُّثغة الخامسة التى كانت تعرِض لواصل بن عطاء

---

(١) البيان ١/ ٣٤ ، ٣٥ .

ولسليمانَ بنِ يذيد العدويّ الشاعر ، فليس إلى تصويرها سبيل . وكذلك اللّثغة التى تعرض فى السين كنحـو ما كان يعـرض لمحمّد بن الحجّـاج كاتب داودَ بن محمد كـاتبِ أم جعفر ، فإنّ تلك أيضا ليـست لها صورة فى الخط تُرى بالعين ، وإنما يصوّرها اللّسان وتتأدى إلى السمْع .

وربما اجتمعت فى الواحد لُثغتان فى حرفين كنحو لُثغة شوشى صاحب عبد الله بن خالد الأموى فإنه كان يجعل اللاّم ياءً والراء ياءً »[1] .

ثم يعدد مجـموعة من عيوب النطق ويذكر الاسم الخـاصّ بكل عيب منها ويرجع فى ذلك إلى لغويّين متمرّسين من أمثال الأصمعى وأبى عبيدة :

« قال الأصمـعى : إذا تَتَعْتَع اللسانُ فى التـاء فهو تَمْتَـامٌ ، وإذا تَتَعْتَعَ فى الفاء فهو فَأْفاءٌ . . .[2] .

وقال أبو عبيدةَ : إذا أدخل الرجلُ بعضَ كلامه فى بعض فهو أَلَفُّ ، وقيل : بلسانه لَفَفٌ . . . .

وكان يزيد بن جابر قاضى الأزارقة ، بعد المُقَعْطِل ، يقال له : الصَّمُوت ، لأنه لمّا طال صمتُه ثقُل عليه الكلام ، فكان لسانه يلتوى ولا يكاد يُبِين[3] .

« ويقال ؛ فى لسانه حُبْسَة ، إذا كان الكلام يثقل عليه ولـم يبلغ حدّ الفَأفاء والتّمْتَام . وقال : فى لسانه عُقْلَةٌ ، إذا تعقّلَ عليه الكلام»[4] .

فإذا قـالوا فى لسانه حُكْلة فإنما يذهبـون إلى نقصان آلة النطق وعـجز أداة اللّفظ حتى لا تُعرفَ معانيه إلا بالاستدلال »[5] .

---

(١) البيان ١/ ٣٦ .
(٢) البيان ١/ ٣٧ .
(٣) البيان ١/ ٣٨ .
(٤) البيان ١/ ٣٩ .
(٥) البيان ١/ ٤٠ .

أما عن الصفاتِ الخاصةِ الناتجة عن التأثر بالعادات النُّطقية والخواصُّ الصوتية المستمدةِ من لغاتٍ أخرى غيرِ العربية فيطلِق الجاحظُ على هذه الصفات : اللُّكَن .

« ويقال فى لسانه لُكنة إذا أُدخل بعض حروفِ العجم فى حروف العَرب، وجذبت لسانَه العادةُ الأولى إلى المخرج الأول »[١] .

ويذكر من اللُّكْنِ زياداً الأعجم وكان يجعل السين شِينا والطّاء تاء ، وسُحَيْمًا عبَد بنى الحَسْحَاس وكان يجعل الشّين سينا ، وعبيد الله بن زياد، وكان يجعل الحَاء هاء[٢] ، وصُهَيْبَ بنَ سنان النَّمَرى ــ صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ــ وكان يجعل الحاء هاء .[٣] وإنما أُتِيَ عبيدُ الله بن زياد فى ذلك أنه نشأ فى الأساورة عند شِيرَوْيه الأسوارى زوج أمّه مَرْجانة[٤] .

أما عن العيوب الحادثة فى النطق فأبرز أسبابها سقوطُ الأسنان ، وللحديث هنا جانبُه العملى ، على أساس ما لِسلامة الأسنان واكتمالِها من دَوْر فى قوة إخراج الأصوات وسلامة النطق عند الخطيب ، وهو ما أطلَق عليه سهلُ بن هارون :« إقامة الحروف وتكميلُ آلة البيان »[٥] .

وبسبب من ذلك كان الحرصُ على سلامة الأسنان « قال أبو الحسن المدائنى : لما شدَّ عبدُ الملك أسنانه بالذهب قال : (لولا المنابرُ والنّساء ما باليت متى سقطت)[٦]، والمقصود بالمنابر طبعا : الخطابة على المنابر ، لأنّ القدرة على الإبانة كانت إحدى جهات المفاضلة بين الخطباء . ويحكون أن الجُمَحِيّ « خطب خطبة نكاح أصاب فيها معانيَ الكلام ، وكان فى كلامه

---

(١) البيان ١/ ٤٠ .

(٢) البيان ١/ ٧١ .

(٣) البيان ١/ ٧١ ، ٧٢ .

(٤) البيان ١/ ٧٣ .

(٥) البيان ١/ ٥٨ .

(٦) البيان ١/ ٦٠ .

صفير يخرج من موضع ثناياه المنزوعة ، فأجابه زيدُ بنُ على بن الحسين بكلام في جودة كلامـه ، ألا أنـه فَضَله بحسن المخـرج والسلامة من الصفير »[١] .

ويروون عن يونس بن حـبيب قـوله فى تأويل قـول الأحنف بن قـيس مفتخرا .

أتَمَّتْنِى فلم تنقُصْ عِظامى ولا صَوْتى إذا جَدّ الخُصومُ

« قال : إنما عنى بقـوله (عظامى) أسنانه التى فى فـمه ، وهى التى إذا تَمَّتْ تَمّتْ الحُروف ، وإذا نَقَصَتْ نَقَصَتْ الحروف »[٢] .

ومن هنا كان سقوطُ الأسنان مانعا من التعرُّض لموقف الخطابة « قالوا ولم يتكلم معاويةُ على مِنبر جماعةٍ منذ سقطت ثناياه فى الطّست »[٣] .

وطبيـعىّ ألا نتوقعَ بحـثا متـقدما فى علم الصَّوْت النطقى ، ومع ذلك يحدثنا الجاحظُ عن مجموعةٍ من الملاحظات فى هذا المجال منها :

١ ـ أنّ سقـوطَ جميـع الأسنان أصلحُ فى الإبانة من سـقوطِ بعـضهـا وبقاء بعضها .

٢ ـ أنّ عَظمَ سَمْك اللّحم الذى فيه مَغَارز الأسنان أنفعُ فى الإبانة لمن سقطت جميعُ أسنانه من تَشْميره وقِصَر سَمْكه[٤] .

٣ ـ أنّ عَظمَ اللّسان أنفع فى هذه الحالة من دقته[٥] .

٤ ـ أما بالـنسبة لمن سـقطتْ بعضُ أسنانه . . فـتتفـاوت مقـدرةُ النّطْق عنده بتفـاوت الأصوات المنطوقـة ، فمن هذه الأصوات مـا يسهل نطقُـه وما

(١) البيان ١/٥٨ ، ٥٩ .

(٢) البيان ١/٥٩ .

(٣) البيان ١/ ٦٠.

(٤) البيان ١/٦١ ، ٦٢ .

(٥) البيان ١/٦٣ .

يصعُب نطقه . فالميم والباء من السهل نطقُهما بصفة عامة ، وهما « أول ما يتهيأ في أفواه الأطفال كقولهم : (ماما) و (بابا) لأنهما خارجان من عمل اللسان ، وإنما يظهران بالتقاء الشفتَين » ثم يقول : « وليس شيءٌ من الحروف أدخلَ في باب النّقص والعجزِ من فم الأهتم ، من الفاء والسّين إذا كانا في وسَط الكلمة ، فأما الضّاد فليست تخرج إلا من الشدق الأيمن ، إلا أن يكون المتكلم أعْسَرَ يَسَرًا ، مثلَ عمرَ بن الخطاب رحمه الله ، فإنه كان يخرج الضّادَ من أيّ شدقه شاء ، فأما الأيمن والأعسر ، فليس يمكنهم ذلك إلا بالاستكراه الشديد»[1] .

٥ ـ أما اللُّثغَ فتتفاوت هي الأخرى في درجات قبحها ، وبالتالي في مدى إحساس صاحبها بآفة النطق عنده ، فـ « اللّثغة التي في الراء إذا كانت بالياء فهي أحقرُهُنّ وأوْضَعُهنّ لذي المروءة ، ثم التي على الظاء، ثم التي على الذال ، فأما التي على الغَيْن فهي أيسرهن »[2] أو ـ كما يقول في موضع آخر « هي أقلّها قبحا وأوجدُها في ذَوي الشّرف وكبار الناس وبلغائهم وعلمائهم »[3] .

وقد يتخذ الحديثُ منحًى عمليا ينظر في إمكانية التغلّب على هذا العيب ـ خاصة إذا كان يسيرا ، فيذكر أن لُثغة الراء التي على الغين يمكن التغلبُ عليها « ويقال إن صاحبَها لو جَهَدَ نفسه جَهْدَهُ وأحَدَّ لسانه ، وتكلّف مخرج الراء على حقّها والإفصاحَ بها لم يكُ بعيدا من أن تجيبه الطبيعةُ ويؤثّرَ فيها ذلك التعهدُ أثرا حسنا »[4] .

---

(١) البيان ١/ ٦٢ .

(٢) البيان ١/ ٣٦ .

(٣) البيان ١/ ١٥ ، ٣٧ .

(٤) البيان ١/ ٣٦ .

« وقد كانت لُثغة محمد بنِ شبيب المتكلم بالغَيْن ، وكان إذا شاء أن يقول : عمْرو ، ولعمرى ، وما أشبه ذلك على الصّحة . . قاله ، ولكنه كان يستثقل التكلفَ والتهيّؤ لذلك »[1] .

على أن أقوى محاولةٍ للتغلّب على عيب النطق بسبب اللّثغ هى تلك التى حاولها واصلُ بنُ عَطاء فى التغلب على لُثغته فى الراء ، وينْضَحُ حديث الجاحظ عنه فى هذه الناحية بالذات بكثير من الإعجاب واستعظام تلكَ القدرة التى مكّنت صاحبها من إسقاط صوتِ الراء من كلامه ، ومع ذلك ففى هذا الصنيعِ من واصل ما يصوّر لنا إلى أى مدى كانت القدرةُ على البيانِ وقوة الصوت وسلامة المخارج صفاتٍ أساسية فى مواقف الخطابة والجدَل والمناظرة بين زعماء الفرق الدينية المختلفة .

« ولما علم واصلُ بن عطاء أنه ألثغُ فاحشُ اللّثغ ، وأن مخرج ذلك منه شنيعٌ ، وأنه إذا كان داعية مقالةٍ ورئيسَ نِحْلة ، وأنه يريد الاحتجاجَ على أرباب النّحل وزعماءِ الملل ، وأنه لا بد له من مقارعة الأبطال ، ومن الخُطب الطّوال ، وأن البيانَ يحتاج إلى تمييز وسياسةٍ ، وإلى ترتيب ورياضة ، وإلى تمام الآلة وإحكام الصنعة ، وإلى سهولة المخرج وجهارة المنطق ، وتكميلِ الحروف وإقامة الوزن ، وأن حاجةَ المنطق إلى الحلاوة والطّلاوة ، كحاجته إلى الجزالة والفخامة ، وأنّ ذلك من أكثرِ ما تِستمال به القلوبُ وتُثنَى به الأعناق وتُزيَّن به المعانى . . . . ومن أجل الحاجة إلى حسن البيان، وإعطاء الحروف حقوقَها من الفصاحة ، رامَ أبو حُذَيْفَةَ إسقاطَ الرّاء من كلامه وإخراجَها من حروف منطقه ، فلم يزل يكابدُ ذلك ويغالبه ويناضلهُ ويساجله ويتَأتّى لستْرِه والراحةِ من هُجْنَتِه ، حتى انتظم له ما حاول ، واتّسق له ما أمّل » .

---

(١) البيان ١/٣٦ .

ثم يقول الجاحظ فى نغمة تشعر بروعة هذا العمل : « ولولا استفاضةُ هذا الخبر وظهورُ هذه الحال ، حتى صار لغرابته مثلا ، ولطرافته معلَما ، لما استجزنا الإقرار به والتأكيد له ، ولستُ أعنى خطَبه المحفوظةَ ورسائله المخلّدة، لأن ذلك يحتمل الصّنعة ، وإنما عنيت محاجّة الخصوم ومناقلةَ الأكفاء ومفاوضةَ الإخوان »[١] .

والحديث فى (البيان والتبيين) عن واصل ومحنته وسيطرته على عاهته طويل ، وهناك الكثير من الأمثلة على محاولاته الناجحة فى استبدال الكلمات التى ليس فيها الرّاء بمرادفاتها مما يشتملُ على الراء . ولكنّ وجهَ العظمة فى صنيعِهِ من وجهة نظر الجاحظ ليس فى أنه تخلّص من مجرد صوتٍ من أصوات اللغة فحسبٍ وإنما من صوت كثيرِ الدّوران فيها ، بحيث تمثّل عمليةُ تجنبه وترك استخدام الكلمات التى تشتمل عليه - وهى كثيرة - مجازفةً لا يتعرّض لها إلا بليغٌ واثق من نفسه وقدراته[٢] .

الصوت في إطار النظام اللغوي :

وهنا ينتقل الحديث عن الأصوات من جانب الأديب - الخطيب - إلى جانب النصّ اللّغوى ليطرق الجاحظُ أبواب مبحث طريف من مباحث الأصوات فى اللّغات مما يتصل بدرجات شيوع الأصوات فى اللغة . . ليدخل الحديثُ - عندئذ إلى نطاق المعنى الثالث لكلمة (البيان) - معنى ما بِهِ يكون البيان ، وهو اللغة . وينقل عن أبى حفص عمرَ بن أبى عثمان الشّمَّريّ

---

(١) البيان ١٤ ، ١٥ .

(٢) جدير بالذكر أن صنيع واصل هذا قد فتح أمام الأدباء والشعراء - خاصّة بعد شيوع الصنعة البديعة فتح لهم بابا فى تجربة الإنشاء مع إسقاط أحد حروف الهجاء ، وجرّب بعضهم إنشاء قصائد بعدد حروف الأبجدية مع إسقاط حرف فى كل مرة .

إعجـابَه بواصلٍ فى عدم ظهور التكلّف على كـلامه « مع امتناعـه من حرف كثير الدَوران فى الكلام »[١] ، ثم ينقل بيتين أنشدهما أبو محمد اليزيدى :

وخَلّةُ اللّفظ فى الياءات إنْ ذُكـرت   كخَلّة اللّفظ فـى اللاّمات والألـفِ
وخَصْلَـة الرّاء فيهـا غيـرُ خافيـة   فاعرِفْ مواقعَها فى القول والصحف

وقال : « يزعم أن هذه الحـروف أكثرُ ترددا من غـيرها ، والحاجة إليـها أشدّ، واعتبر ذلك بأن تأخـذ عدة رسائلَ وعدةَ خُطب من جملة خُطب الناس ورسائلهم فإنك متى حَصَّلْتَ جمـيعَ حروفها ، وعَدَدْتَ كلَّ شكل على حدَة علمتَ أن هذه الحروف الحاجةُ إليها أشدُّ »[٢] .

وواضح أنه يذهب إلى منحى إحصائيّ فى إثبات معدلات تواتر الأصوات فى نصـوص اللغة ، ليـؤكد أنّ هذا الصـوت الذى تجنّبه واصلٌ ليس صـوتا هامشيا . . فـالعكس هو الصحيح ، أى أنه صوت كثـيرُ الدوران فى مفردات اللغـة ، مما يجـعل إسقـاط المتكلم له من حـروف منطقِـه عمـليةً غـايةً فى الصعوبة .

وهنا ينطلق ـ كـعادته ـ إلى ظـاهرة أعم ، وهى أنه « لكل لغة حـروفٌ تدور فى أكثـر كلامها كنـحو استعـمال الروم للسِّين ، واستـعمال الجَرَامِـقَةِ للعَيْن. وقـال الأصمـعى : ليس للرّوم ضَادٌ ، ولا للفرس ثـاءٌ ولا للسريانى ذال »[٣] ، ومـعنى هذا أن من الأصـوات مـا يقـلّ ـ أو ينعـدم ـ فى بعض اللغـات، ومنها ما يـكثرُ دورانُه فيـها ، وهو مـبحث يُهِمّ المشـتغلين بمقـابلة اللغات .

---

(١) البيان ١/ ١٦ .

(٢) البيان ١/ ٢٢ .

(٣) البيان ١/ ٦٤ ، ٦٥ .

أما ما يقعُ فى دائرة بحثنا من حديثه فى هذا السياقِ فهو ما صرّح به من أنّ هناك ـ فى داخل اللغة الواحدة ـ أصواتًا لا يتلاءم بعضُها مع بعض ، أو ـ بعبارة الجاحظ : أصواتا لا تتقارَنُ . وهنا تتسع دائرة الحديث لديه عن هذا (الاقتران) لينقسم إلى (اقْتِرانِ الحروف) و (اقتِران الألفاظ) .

وفيما يتصل بالمستوى الأول ـ اقتران الحروف ـ يقول الجاحظ « إن الجيم لا تقارن الظاء ولا القافَ ولا الطاء ولا الغين[١] بتقديم ولا بتأخير . والزاى لا تقارن الظاء ولا السّين ولا الضّاد ولا الذّال بتقديمٍ ولا بتأخير . وهذا باب كبير ، وقد يُكتفى بذكر القليل حتى يستدل به على الغاية التى إليها يجرى »[٢] .

وسوف نرى كيف توسّع اللاحقون فى هذا البحث ، وتجاوزوا ما وقف عندَه الجاحظ مما يدخل فى عداد القوانين الصوتية إلى بحث فى أسباب التنافر بين بعض الأصوات وأسباب التلاؤم بين بعضها الآخر وتجاوزوا هذه الأصوات التى لا تتضامٌّ أبدا إلى غيرها مما تتفاوت عند اجتماعها درجات التلاؤم والتنافر بينها تبعا لطبيعتها ، أو طبيعة موقعها فى الوحدة الصرفية ، وربما تبعا لطبيعة مخارجها[٣] .

---

(١) البيان ١/ ٦٩ .

(٢) البيان ١/ ٦٩ .

(٣) ممن تعرّضوا لهذا بشىء من التفصيل : ابن سنان الخفاجى فى مقدمة (سرّ الفصاحة) وهو يعرض لآراء بعض اللغويين من معاصرى الجاحظ والسابقين عليه . ودخل ابن الأثير فى النقاش ، ورفض الاحتكام إلى منطق البعد والقرب فى المخارج كعلة للتلاؤم أو التنافر ، ورأى أنّ الأصوات من قبيل المحسوسات وبالتالى فإن الأولى الاحتكام إلى الذوق فى الحكم بتلاؤمها أو تنافرها . يراجع : سرّ الفصاحة . والمثل السائر ، وقد صار الخلوص من تنافر الأصوات وتنافر الكلمات شرطًا أساسيا من شروط الفصاحة . ينظر الإيضاح للقزوينى صـ٢ ـ ٤ .

أما عن المستوى الآخر ـ اقتران الألفاظ ـ فيصرّح الجاحظُ بأنه « من ألفاظ العَرَب ألفاظ تتنافـر ، وإن كانـ[ت] مجموعةً فى بيت شعـرٍ لم يستطع المنشدُ إنشادها إلاّ ببعض الاستكراه . فمن ذلك قول الشاعر :

وقبـــرُ حَـــربٍ بمكـــانٍ قَفْـــرِ　　　وليـــسَ قربَ قبـرِ حَـــرْبٍ قَبْـرُ

ولما رأى من لا علمَ له أنّ أحـدا لا يسـتطيع أن يُنشـد هذا البـيتَ ثلاثَ مراتٍ فى نَسَقٍ واحدٍ فـلا يتَتَعْتع ولا يتلجْلج ، وقـيل لهم إن ذلك إنما اعتراه إذْ كان من أشعار الجنّ صدّقوا بذلك »[(١)] .

ومن ذلك قول ابن يسير فى أحمد بن يوسف حين استبطأه :

هل معينٌ علـى البكا والعَويـــل　　　أمْ مُعَزٌ على المُصاب الجَليــــل

ميتٌ مـاتَ وهو فى وَرَق العيـــ　　　ـش مقيمٌ بِـــه وظـــلّ ظليـــلِ

فى عِدادِ الموتى وفى عامِرى الدنْـ　　　ـيا أبو جَعْفر أخِـى وخَلِيلِـــى

لم يَمُـــتْ مِيتَـةَ الوفاةِ ولكـــنْ　　　ماتَ عَنّ كلّ صالِحٍ وجَمِيـــلِ

لا أُذيـــلُ الآمـــالَ بعدَك إنّـــى　　　بعدَهـا بالآمـال حَـقّ بخيـــلِ

كـمْ لهـا وقفـةٌ بِبـابِ كريـــمٍ　　　رجعَـتْ من نـداه بالتّعطِيـــلِ

ثم قال :

لم يَضِرْهـا والحَمْـدُ للّـهِ شَىءٌ　　　وانثَنَتْ نحوَ عَـزْفِ نَفْسٍ ذَهُـولِ

ويعقّب على البيت الأخير قائلا :

« فتفقد النصف الأخير من هذا البيـت ، فإنك ستجد بعضَ ألفاظه يتبرأ من بعض »[(٢)] .

---

(١) البيان ١/ ٦٥ .

(٢) البيان ١/ ٦٦ .

وواضح أن الجاحظَ يقف هنا عند تنافرِ الكلمات بعضهَا مع بعض داخل الحيِّز القولى الواحد وليس عند الأصوات المفردة داخل الوحدة الصّرفية ، كما هو الشأن فى الحديث عن (اقتران الحروف) وإن كان الناظرُ فى المثالين اللذين أوردهما لتنافر الألفاظ يلحظ أن سبب التنافر هو تكرار حروف بعينها فى الكلمات المتعاقبة ، بما ينتج عن تكرارها من الإحساسِ بثِقَلها على النطق وعدم حُسْنها فى السمع ، ومن ذلك تكرار القاف والراء والباء فى كثير من كلمات البيت الأول . أما الشطر الأخير من قطعة ابن يسير ، فسوف نرى أن اللاحقين قد أدرجوه تحت ما أسموه بتتابع الإضافات . .

ويُفيض الجاحظ - كعادته - فى شرح فكرته عن تنافر الألفاظ ، وتسعفهُ مروياتُه من الشعر فى التدليل على رأيه فيورد مما أنشده خلف الأحمر :

وبعضُ قرَيض القَوْم أولاد عَلّةٍ   يكُـدّ لسانَ الناطقِ المتحَفّظ

ومما أنشدهُ أبو البيداء الرياحى :

وشِعْرٍ كبعْرِ الكبْشِ فرّق بينَه   لسانُ دَعِيٍّ فى القَريض دَخِيل

ليشرح معنى تشبيه الشعر بـ (أولاد العلاّت) بأنه « إذا كان الشعرُ مستكرها ، وكانت ألفاظ البيت من الشعر لا يقع بعضها مماثلا لبعض ، كان بينها من التنافرِ ما بين أولاد العَلاّت ، وإذا كانت الكلمةُ ليس موقعُها إلى جنْب أختها مرضِيّا موافقا ، كان على اللسان عند إنشاد ذلك الشعر مؤُونة»[1] .

ولا شك أنّ وصفَ مثل هذا الشعر فى الشطر الثانى من البيت بأنه (يكُدّ لسانَ الناطق) مما يؤكد هذا المعنى .

(١) البيان ١/ ٦٦ ، ٦٧ .

أما التشبيه بـ (بَعْر الكبش) فقد ذهب صاحبه « إلى أن بعْر الكبش يقع متفرّقا غير مُؤتلف ولا متجاور . وكذلك حروف الكلام وأجزاء البيتِ من الشعر ، تراها متّفقةً مُلْسًا ، ولينّة المعاطف سهلةً ، وتراها مختلفةً متباينةً ومتنافرة مُستكرَهة تشقّ على اللسان وتكُدّه ، والأخرى تراها سهلةً لينة ورطْبة مواتية، سلسة النظام خفيفة على اللسان ، حتى كأنّ البيت بأسره كلمة واحدة وحتى كأن الكلمة بأسرها حرف واحد »[1] .

كما يستغل حديثا لرُؤبةَ بن العجّاج الشاعر الأموى فى وصفِه لشعْر ابنه عُقبَةَ بنِ رُؤْبة بأنه ليس لَه (قِران)[2] ، ويوحى السياق هنا بأن لكلمة (القِران) معنى التلاؤم والانسجام بين أصوات الكلمات[3] وهو ما يفتقده شعرُ عقبةَ فى نظر أبيه ، مما استحق معه أن يكون هدفا للانتقاد . لأن أجودَ الشعرِ من هذه الناحية - كما يصفه الجاحظُ - هو « ما رأيته متلاحم الأجزاء سهل المخارج ، فتعلم بذلك أنه أُفرغ إفراغا واحدًا وسُبِك سبكا واحدا ، فهو يجرى على اللّسان كما يجرى الدهان »[4] .

وقد يكون من اللافت أن ينصبَّ حديثُ الجاحظ عن تلاؤم الأصوات وتنافرها على الشعر دونَ الخطابة ، والواقع أن هذا المسلك يتكرر عنده ، أعنى تبادلَ تعميم الأصول بين الشّعر والخطابة ، وفى كثير من الأحيان يتحدّد المبدأ أو الأصل فى ضوء الحديث عن الخطابة كنوع أدبى ، ثم يعمّ الأخذُ به، أو تطبيقُه ، على الشعر ، وقد يحدث العكس - كما نرى هنا - إذْ تَتَحدّدُ

---

(١) البيان ١/٦٧ .

(٢) البيان ١/٦٨ .

(٣) يستغل الجاحظ حديث القِران مرة أخرى فى سياق آخر هو سياق الوحدة بين أبيات القصيدة . انظر ١/٢٢٨ .

(٤) البيان ١/٦٧ .

الأصولُ فى ضوء الحديث عن الشعر لتبقى مع ذلك صالحة للانطباق على الخطابة .

وهو مسلك لا يتنافى ـ كما قد يبدو فى الظاهر ـ مع الروّح العلمية ذلك أن محورَ الحديث هنا هو النصّ اللغوى من حيث هو مجموعة من الأصوات المنطوقة فى المقام الأول ، وحين يكون الحديث متعلقا بإمكانات النطق فإنّ التسوية بين الشعر والخطابة تصبحُ ممكنة . فإذا تذكرنا أن الوسيلة الغالبة لإذاعة الشعر ـ حتى ذلك الوقت ـ كانت هى الإلقاء الشفوى فى المناسبات والأسواق ومجالس الحكام وحلقات العِلْم ـ شأن الخطابة فى هذه الناحية ، تبين لنا من ناحية أن الرجل لم يزايله الصواب فى هذه التسوية بين الفنين فى الحديث عن بعض القيم الصوتية التى تعمّهُما ، ومن ناحية أخرى يتبين لنا عدمُ الدقة فى القول بتركيز الكتاب على الخطابة دون سائر الأنواع الأدبية الأخرى(١) هذه التى لا تكاد تذكر فى الكتاب ـ كما يدعى أصحاب هذا الرأى ـ ومن بينها الشعر بطبيعة الحال .

***

لنقف الآن عند حصيلة هذا الحديث فى الأصوات من زاويتيه : زاوية المتكلم وزاوية الكلام ، لنجد أنّ لدينا ثلاثةَ موضوعات رئيسية ينقسم إليها هذا الحديث :

---

(١) يرى الشاهد البوشيخى أن تركيز الجاحظ وعنايته كانت مسخرة للحديث عن الخطابة الشفوية « وأما البلاغة الكتابية أو (بلاغة القلم) فلم يكد يهتم بها ، وأما بلاغة الشعر فلم تكد تذكر » وهو رأى محلّ نظر ، راجع مصطلحات نقدية وبلاغية ٩٨/١ ويُراجع أيضا : فى اهتمام الجاحظ بقضايا الشعر خاصة : البيان ٥١/١ ، ٦٧ ، ٢٠٥ ، ٢ / ٨، ٩ .

الأول : أحد الجوانب الهامة فى مكونّات الخطيب وصفاته ونعنى ما يتعلق بمقدرة النطق عنده . ونحن نذكر أن بيئةَ المتكلمين قد ركزت على هذه الناحية كثيرا ـ أعنى كل ما يتعلق بمظهر الخطيب وهيئته وشارته وقدراته الخاصة فى فنه . وليس الحديثُ عن جهارة الصوت وسعة الأفواهِ ، ومدْح اللّسَن ، والحديث عن أثر الإشارة فى نفوس السامعين إلا صوراً من اهتمامهم بشخص الخطيب فى جميع أحواله، ومن بينها مقدرة النطق وسلامة المخارج عنده .

الثاني : البحث فى تلاؤم الأصوات المفردة وتنافرها داخلَ الوحدة الصّرفية .

الثالث : البحث فى تلاؤم الكلمات وتنافرها داخل الحّيز القولى المركبّ.

وقد كُتِبَ لكل من الموضوعين الأخيرين أن يستمرّ على نحو أو آخر فى مباحث اللاّحقين ـ أما حديث الخطيب وهيئته وصفاته عامة فيبدو أنه توقف، كما توقف الحديث المباشر عن الخطابة ـ إلا قليلا من الإشارات العابرة فى كتب البلاغة والنقد ، خاصة تلك التى عارضت كتاب الجاحظ كالبُرهان لابن وهب[(١)] ، أو تلك التى شرحته كالصناعتين للعسكرى[(٢)] ، ونقول:الحديث المباشر،لأن الأثر الذى تركته مدرسة المتكلمين على البحث البلاغى بإسقاط كل ما يتعلق بالخطَابة على العبارة الأدبية عامة من شعر وترسُّل وغيرهما ، قد ظل ساريا حتى بعد توقّف الحديث المباشر عن الخطابة. أما حديث الخطيب فقد اختفى ـ كما قلنا ـ ربما لاختفاء الأسباب

---

(١) البرهان ١٩١ ، ٢١١ .

(٢) الصناعتين ١٤٢ .

التى أدت إلى ازدهار الخطابة من البداية[1] .

اللاحقون ومبحث الصوت عند الجاحظ :

وشأن تأثير الجاحظ فى لاحقيه فى العديد من النواحى . . أثّر حديثُه عن تنافر الأصوات وتوافقها فى كثير من اللاحقين سواء مَنْ كان حديثه دائرا حول صفة الإعجاز فى القرآن الكريم ومن كان حديثُه فى قضايا البلاغة والنقد بصفة عامة .

فمن الباحثين فى الإعجاز القرآنى الذين تأثروا بحديث الجاحظ عن التنافر والانسجام فى الأصوات أبو الحسن على بن عيسى الرمانى ت٣٨٦هـ فى رسالته (النكت فى إعجاز القرآن) . لقد ذهب الرّمانى إلى اعتبار صَفة (التلاؤم) فى الكلام من أقسام البلاغة التى هى إحدى جهات الإعجاز فى القرآن . فـ « وجوه إعجاز القرآن تظهر من سبع جهات» منها البلاغة ، «والبلاغة على عشرة أقسام» ، منها (التلاؤم)[2] ونراه يعرّفه بأنه « نقيض التنافر » وأنه « تعدِيل الحُروف فى التأليف . . . فكلما كان أعدل كان أشد تلاؤما » وهو يشرح معنى التعديل بأنه التوسّط بين القُربِ الشّديد والبُعد الشديد فى مخارج الأصوات ، لأن هذين الطرفين ـ البعدَ الشديدَ والقربَ الشديد ـ هما سببا التنافر ، وإذا كان « السببُ فى التلاؤم تعديل الحروف فى التأليف » فإن السببَ فى التنافر « ما ذكره الخليلُ من البعد الشديد أو القُرب الشديد ، وذلك أنه إذا بَعُدَ البعدَ الشديدَ كان بمنزلة الطَّفْر ، وإذا قرُبَ القربَ

---

(١) من الآثار المتبقية من حديث الأصوات من زاوية المتكلم ـ حديث البعض عن (فصاحة المتكلم) وأنها « ملكة يقتدر بها على التعبير عن المقصود بلفظ فصيح » راجع : الإيضاح للقزوينى ١/ ٩ .

(٢) النكت فى إعجاز القرآن ـ ضمن ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن ـ ص ٧٥ ، ٧٦ .

الشـديدَ كان بمنزلة مَـشْيِ المقيَّـد ، لأنه بمنزلة رفع اللّسـان ورده إلى مكانه ، وكلاهما صعْب على اللسان »[١].

ويستطرد إلى الحديث عن فائدة التـلاؤم ومنها « حُسْن الكلام فى السمْع وسهولتُه فى اللّفظ وتقبُّل المعنى له فـى النفس لما يرد عليها من حُسن الصورة وطريق الدلالة »[٢] .

ثم يقسم التأليفَ إلى « مـتنافر » ، ومتلائم فى الطبقـة الوسطى ومتلائم فى الطبقـة العليا « ويقـول : إن القرآن كلَّه من المتلائم فى الـطبقة العليـا أما المتلائم فى الطبـقة الوسطى والمتنافر فـمن كلام البشـر ، ويكشف المثال الذى أورده لكل من هذين المسـتويين عن تأثره بالجـاحظ واستـمداده منه سـواء فى ذلك المثال المشهور على التنافر وهو البيت المجهول النسبة (وقبر حرب .... البيت)

أو الأبيات المنسوبة إلى أبـى حَيّةَ النميرى ، والتى أوردها الجـاحظ مثالا على غير المتنافر :

(رمتنى وستر الله بينى وبينها ... الأبيات)[٣]

وهنا نقف لنلاحظ على حديث الرمانى عن (التلاؤم) و (التنافر) عددا من الملاحظات ، منها :

١ ـ أنه لم يميز فى حديـثه عن هاتين الصفتين بين ما يخـتص بالصوت داخل الوحدة الصرفية وما يختص بالكلمات المتابعة فى الحيز القولى المركب.

٢ ـ أنه ـ رغم ذلك ـ يفصِّل قليـلا فى أسباب التنافر وأسـباب التلاؤم وذلك

(١) المصدر السابق ٩٤ ، ٩٦ .

(٢) النكت ٩٦ .

(٣) النكت ٩٥ ، ويراجع البيان ١/ ٦٥ ، ٦٨ .

بحديثه ـ الذى يستمدّه من الخَليل ـ عن القُرْب الشديد والبُعْد الشديد فى مخارج الأصوات كسببيْن للتنافر ، ثم بتقسيمه للمخارج صراحةً إلى «ما هو من أقصى الحلق ، و . . . ما هو من أدنى الفم ، و . . . ما هو فى الوسائطِ بين ذلك »[١] .

وإذا كان مثلُ هذا التقسيم يميل بكلامه إلى حيّز الأصوات المفردة داخلَ الكلمة ، فإن الأمثلة التى ساقها تشير إلى التركيز على الكلام المركب .

أما الجاحظ فقد ميز ـ كما سبق أن رأينا ـ بين ما سماه (اقتران الحروف) وما سماه (اقتران الألفاظ) ، ولكنه ـ من ناحية أخرى ـ وقف عند مجرد تسجيل الظاهرة من واقع استخدام اللغة دون البحث عن الأسباب ، أو القوانين التى تحكمها .

٣ ـ أن الرمانى قد نقل الحديث عن الأصوات من زاوية المتكلم ، وزاوية النصّ اللغوى إلى زاوية المستمع والمتلقى عموما ، وبالتالى راح يتحدث عن خصائص صوتية يدركها السمع ويحسُن بسببها الكلام فيه، وقال : إن مثل ذلك « مثل قراءة الكتاب فى أحسن ما يكون من الخّط والحَرْف ، وقراءته فى أقبح ما يكون من الحَرْف والخَطّ ، فذلك متفاوت فى الصورة ، وإن كانت المعانى واحدة »[٢] وإن كان لم يتجاوز كثيرا حديث الجاحظ عن دور تمام آلة النطق وقوة مخارج الحروف فى استمالة القلوب وتزيين المعانى[٣] .

أما الباقلانى فقد نقل حديثَ الرّمانى عن (التلاؤم) دون إضافة[٤] .

---

(١) النكت ٩٦ .

(٢) الموضع السابق .

(٣) يراجع البيان ١/ ١٤ .

(٤) إعجاز القرآن ٢٦٩ ، ٢٧٠ .

وقسم ابنُ سنان شروطَ الفصاحة إلى ما يُوجد فى اللّفظة الواحدة على انفرادها وما يُوجد فى الألفاظ المنظومة بعضها مع بعض ، وقد يكون فى هذا ما يشير إلى حديث الجاحظ عن (اقتران الحروف) و (اقتران الألفاظ) .

والشرط الأول مما يجب فى اللفظة المفردة « أن يكون تأليف تلك اللفظة من حروف متباعدة المخارج » ، ويعلّل هذا الشرط بأن « الحروف التى هى أصوات تجرى من السمع مجرى الألوان من البَصر ، ولا شك فى أن الألوان المتباينة إذا جُمِعت كانت فى المنظر أحسنَ من الألوان المتقاربة . . . . وإذا كان هذا موجودًا على هذه الصفة (و) لا يحسن النزاع فيه كانت العلة فى حسن اللفظة المؤلفة من الحروف المتباعدة هى العلة فى حسن النقوش إذا مزجت من الألوان المتباعدة »[١] .

ويقابل هذا الشرطَ فى اللّفظة المفردة عنده على مستوى التأليف ـ أو الألفاظ المنظومة « أن يجتنب الناظمُ تكرّر الحروف المتقاربة فى تأليف الكلام كما أمرناه بتجنب ذلك فى اللفظة الواحدة ، بل هذا فى التأليف أقبح »[٢] .

ويورد الكثيرَ من الأمثلة من بينها ما أورده الجاحظ من أمثلة للمتنافر وغير المتنافر ، ثم يذكر ما ذهب إليه الرّمانى من تقسيم التأليف إلى ثلاثة أضرب هى : المتنافر والمتلائم فى الطبقة الوسطى والمتلائم فى الطبقة العليا[٣] ، ويرفض هذا التقسيم الثلاثى ، ويرى « أن التأليف على ضربين: متلائم ومتنافر »[٤] ، ويمكن القول : إنه بهذه القسمة الثنائية يعود إلى تقسيم الجاحظ

---

(١) سر الفصاحة ٥٤ .

(٢) سر الفصاحة ٨٧ .

(٣) سر الفصاحة ٨٨ .

(٤) سر الفصاحة ٩٠ .

الذى تحدث عن (المتنافر الذى يتبرأ بعض ألفاظه من بعض) ثم (ما لا تتباين ألفاظه ولا تتنافر أجزاؤه)(١) .

وقد حاول كلّ من الرمانى وابن سنان أن يسجل خطوةً أبعد فى الكشف عن السبب وراء تنافر الأصوات ، فذهب الرمانى - كما سبق - إلى أن ذلك يعود إلى القرب الشديد أو البعد الشديد فى مخارج الأصوات ، أما ابنُ سنان فيرى أن القربَ وحدَه هو سبب التنافر يقول : « ولا أرى التنافر فى بعد ما بين مخارج الحروف ، وإنما هو فى القُرْب ، ويدلّ على صحة ذلك الاعتبار، فإن هذه الكلمة (ألم) غير متنافرة ، وهى مع ذلك مبنية من حروف متباعدة المخارج . . . وعلى مذهبه كان يجب أن يكون هذا التأليفُ متنافرا ومتى اعتبرتَ جميع الأمثلة لم ترَ للبعد الشديد وجهًا فى التنافر على ما ذكره ، فأمّا الإدغام والإبدال فشاهدان على أن التنافر فى قرب الحروف دون بعدها ، لأنهما لا يكادان يردان فى الكلام إلاّ فرارا من تقارب الحروف . . . وإذا ثبت ما ذكرناه فقد بانَ أنّ تكرّر الحروف والكلامَ يذهب بشطر من الفصاحة »(٢) .

ومع تتابع التأليف فى البلاغة ظل مبحثُ الأصوات مما يتعلق بتنافرها وتلاؤمها - داخلَ الكلمة وعلى مستوى الكلام ظل هذا المبحث قاسما مشتركا فى هذه المؤلفات رغم اختلاف وجهات أصحابها وآرائهم فى سبب التنافر والتلاؤم وفى المعيار الذى يحتكم إليه فى القول بأيّ من الصفتين .

---

(١) البيان ١/ ٦٥ - ٦٧ .

(٢) سر الفصاحة ٩١ ، وليس من المستبعد أن يكون عبد القاهر قد نظر إلى تمييز الجاحظ فى الحديث عن الأصوات بين ما يتصل بالحروف وما يتصل بالكلمات عند تضامها ، وذلك في حديثه - أعني حديث عبد القاهر - عن الفرق بين قولنا (حروف منظومة) و(كلم منظومة) ، وإن كان لهذا الحديث وجهةٌ أخري غير وجهة حديث الجاحظ . يراجع: دلائل الإعجاز ص ٤٩ .

فابنُ الأثير يحتكم إلى السمع ويرى أنه « إذا كان اللفظُ لذيذا فى السمع كان حسنا » وأن « ما استلذّه السمعُ منها (يعنى من الألفاظ) فهو الحسن ، وما كرهه ونبا عنه فهو القبيح »[١] بينما يذهب العلويّ إلى أن « مستند الإعجاب فى حُسن تأليف اللّفظة من هذه الأحرف العربية إنما هو الذوق السليم والطبع المستقيم »[٢] .

أما ما يتعلق بالألفاظ المركبة فى تلاؤمها وتنافرها فقد ورد عندهما ضمن حديث (المعاظلة) وفرّق ابنُ الأثير - يتابعه العلَوى - بين ما كان راجعا إلى (تكرير الحروف) « وهو تكرير حرف واحد أو حرفين فى كل لفظة من ألفاظ الكلام المنثور أو المنظوم فيثقل حينئذ النطق به »[٣] وبين ما «يتضمن مضافات كثيرة»[٤] .

وواضح أنهما مجرد شارحين أو معقبين على أمثلة الجاحظ مما جاء به دون تفريع أو تقسيم .

كذلك حرَصَ السكّاكى ومتابعوه على تأكيد صفة الخلوّ من التنافر ، وجعل صاحبُ (المفتاح) سلامة المفردة من هذا العيب شرطًا فى فصاحتها[٥] .

وقسّم الخطيبُ القزوينى - أشهرُ شراحه - شروطَ الفصاحة إلى ما يتعلق بالمفرد وما يتعلق بالكلام المركب ، وجعل من شروط فصاحة المفرد «خلوصَه من تنافر الحروف »[٦] أما فى الكلام المركب فقد اشترط لفصاحته «خلوصَه

---

(١) المثل السائر ١/١٤٩ .

(٢) الطراز . . . ١/١٠٨ .

(٣) المثل السائر ١/٢٩٦ والطراز ٣/٥١ ، ٥٢ .

(٤) المثل السائر ١/١٠٣ والطراز ٣/٥٧ .

(٥) مفتاح العلوم للسكاكي ١٩٦ .

(٦) الإيضاح للخطيب القزويني ١/٢ .

من تنافر الكلمات » أيضا[١] ، وقال إن من التنافر (يقصد فى الكلام المركب) « ما تكون الكلمات بسببه متناهية فى الثقل على اللسان، وعسر النطق بها متتابعة كما فى البيت الذى أنشده الجاحظ:

وقبْـرُ حَـرْبٍ بمكـانٍ قَفْـر   وليسَ قُرْبَ قبرِ حَـرْب قبْرُ

بذلك تتكامل أجزاء الصورة ، ويتضح جليا مدى تأثير الجاحظ فى هذه الناحية ، أعنى ما يتصل بصفة التلاؤم فى أصوات الكلمة المفردة والكلمات المتتابعة ، وإذا كان بعض البلاغيين قد أرجع بعض قوانين التنافر والتلاؤم إلى الخليل . . فليس من شكّ فى أنه كان للجاحظ فى بيانه فضلُ تطويع تلك النظرات المجرّدة فى الأصوات لدى الخليل وغيره من اللغويين لمقتضيات الاستخدام الفنى ، وذلك بالربط بين الخصائص الصوتية للكلمة وقيمتها فى الاستعمال من جانب المتكلم ، ثم قيمتها فى السمع من جانب المتلقى .

ومن ناحية أخرى رأيناه يَمُدّ الحديثَ ليشمل الكلامَ المركّبَ ، وعلاقة الكلمة ــ تلاؤما أو تنافراً ــ بمجاوراتها ، وهو ما أفاد منه بلاغيون مثل عبد القاهر ، وما دخل لدى المتأخرين ضمن حديثهم فى (فصاحة الكلام المركّب)، مثلما دخل حديثه عن الكلمة المفردة ضمن ما عرف بـ (فصاحة المفرد) .

---

(١) الإيضاح ١/ ٤ .

(٢)

وضوح الدلالة

إذا كان حديثُ الجاحظ عن الصوت المفرد والصوت داخلَ الكلمة الواحدةِ ثم داخلَ الكلام المتعاقب حديثا عن (مادّة اللفظ) فى ذاته فإن هناك جوانبَ أخرى مما يتصل باللفظ أيضا قد تطرّق إليهـا الحديثُ ، منها ما يتصل بالعلاقة بين اللفظ ومعناه ، أو ـ بعبارة أدق ـ دلالة اللفظ على معناه ، ومنها ما يتصل بفصاحة اللفظ ومدى تداوُلِه ، وموقعه فى الاستعمال بين الابتذال والغربة .

وفيما يتـصل بالعلاقة بين اللّفظ ومعناه ينوّه الجاحظ بقـوة هذه العلاقة بما يُفضى إلى مـا أطلق عليه (وضوح الدلالة) ، ويرفض ما من شـأنه الحيلولةُ دون هذا الوضوح ، ولذلك يتبنى عددًا من التصريحات التى تهاجم استخدامَ المشترك من الألفاظ بما يُحوِج إلى الشرح والتفسير .

فى هذا السياق يأتى حديثُ الجاحظ عن (أحسن الكلام) وأنه « ما كان قليلُه يغنيك عن كثـيره ، ومعناه فى ظاهر لفظه »[(١)] كمـا يجىء ما نقله عن بعضهم فى صـفات الكلام البليغ وأن الكلام « لا يستحق اسمَ البـلاغةِ حتى يسابقَ معناه لفظَه ولفظُه معناه ، فـلا يكون لفظُه إلى سمعك أسبَق من معناه إلى قلبك »[(٢)] كما يصـف ثُمامةَ بن أشْرَس بأنه « لم يكن لفظُه إلى سـمعك بأسرع من معناه إلى قلبك » وينقل عن بعض الكتّـاب قوله فى مدح ثُمامة : إن « معـانى ثمامة الـظاهرة فى ألفاظه الواضحـة فى مخـارج كلامه ، كـما وصف الخُرَيْمىُّ شعرَ نفسه فى مديح أبى دُلَف حيث يقول :

لــه كَلِـــمٌ فيكَ معقُــولَــةٌ إزاءَ القلوبِ كَرَكْـبٍ وُقُــوف »[(٣)]

---

(١) البيان ١/ ٨٣ .
(٢) البيان ١/ ١١٥ .
(٣) البيان ١/ ١١١ .

ولا ننسى أن من معانى (البيان) الإيضاح ، ومن هنا « مدحَ [الله] القرآن بالبيان والإفصاح ، وبحُسْن التفصيل والإيضاح ، وبجودة الإفهام وحكمة الإبلاغ» [١].

كذلك يصرح الجاحظ بأنه « على قدْر وضوح الدلالةِ وصوابِ الإشارة وحُسْن الاختصار ودقّة المدخل يكون إظهار المعنى . وكلّما كانت الدلالة أوضحَ وأفصحَ وكانت الإشارة أبينَ وأنورَ كان أنفعَ وأنجع » ثم يورد من تعريفاته للبيان أنه « الدلالة الظاهرة على المعنى الخَفِيّ »[٢].

فإذا جئنا إلى الشروط التى تجب مراعاتها لتحقيق هذه الصفة ، نجدُ نصيحةَ جعفر بن يحيى ، وقد سُئل : ما البيان : فقال « أن يكون الاسمُ يحيط بمعناك ، ويُجلّى عن مغزاك ، وتُخرجه من الشركة . . . والذى لا بدّ منه أن يكون سليما من التكلّف ، بعيدا من الصنّعة ، بريئا من التعقّد ، غنيا عن التأويل » .

ويعقّب الجاحظ بأن ذلك ـ يعنى تعريف جعفر بن يحيى للبيان ـ هو تأويل قول الأصمعى ـ أى شرحه ـ « البليغ من طَبَّقَ المَفْصِل وأغناك عن المفسّر »[٣].

كما نجد ـ فى هذا السياق ـ ما جاء فى الصحيفة الهندية : « ومن عِلْم حقّ المعنى أن يكون الاسم له طبقا وتلك الحال له وفقا ، ويكون الاسم له ، لا فاضلا ولا مفضولا ولا مقصّرا ولا مشتركا ولا مضمّنا »[٤].

---

(١) البيان ١/ ٨ .

(٢) البيان ١/ ٧٥ .

(٣) البيان ١/ ١٠٦ .

(٤) البيان ١/ ٩٣ .

و (إحاطةُ الاسم بالمعنى) و (تَجْلِيَتُه عن المغْزَى) فى كلام جعفر بن يحيى ، و (كونُه طِبْقًا للمعنى) و (ليس فاضِلا عنه ولا مفضولا) فى صحيفة الهند ، وكذلك (مجيئُه غنيًا عن التفسير) فى كلام الأصمعى . . كلُّها خصائصُ مفضِية إلى صفة (الوضوح) التى يظهر من نصوص (البيان والتبيين) أن هناك عيبين يُخِلاّن بها ، أحدُهما : استخدامُ المشترك من الألفاظ، والآخر التعقُّد .

ويشرح العسكرى ـ أبو هلال ـ مقصود جعفر بن يحيي بـ (الشركة) وما ورد فى الصحيفة الهندية عن (المشترك) بقوله : « هو أن يريد الإبانةَ عن معنى فيأتى بألفاظ لا تدلّ عليه خاصة ، بل تشترك معه فيها معان أُخَرُ فلا يعرف السامع أيّها أراد ، وربما استبهم الكلامُ فى نوع من هذا الجنس حتى لا يوقف على معناه إلا بالتّوهم »[1] والعسكرى بذلك يكشف عن تنبهّ الجاحظ إلى واحد من العيوب المخلّة بفصاحة الكلمة ، وهو مجيئها من المشترك اللفظى فى مقام يحتاج فيه إلى التحديد .

أما الصفةُ الأخرى ، أو العيبُ الآخر الذى يجب اجتنابُه فهو (التّعَقُّد)، ويبدو من حديثهم فى وجوب عدم استخدام المشترك أن العيبَ فى ذلك ينطلِق من اللفظ المفرد ، وإن كان أثرُه يعُمّ التركيبَ المشتملَ عليه ، ـ بينما يتصل عيب (التعقّد) بتركيب الكلام كله ، وإلا فاللّفظ المفرد لا يوصف فى ذاته بأنه معقّد أو غير معقد . وسبق ورودُ الإشارة إلى هذه الصفة فى كلام جعفر بن يحيي . كما نجد الإشارة إليها والتحذيرَ منها فى صحيفة بشر بن المعتمر « وإياك والتوعّر ، فإن التوعّر يسلمك إلى التعقيد والتعقيد هو الذى يستهلك معانيَك ويشينُ ألفاظَك »[2] .

(١) الصناعتين ٣٨ ، ٣٩ .

(٢) البيان ١/ ١٣٦ .

وقد دأبَ اللاحقونَ على المناداة بوضوح الدلالة فى الكلام بخُلُوه من استخدام المشترك ومن التعقيد ، فنقل ابنُ رشيق عن عبد الله بن محمد بن جميل المعروف بالباحث ـ ضمن حديث له فى تعريف البلاغة ـ أن من شرائطها (وضوح الدلالة)[1] كما نقل حديث جعفر بن يحيي فى النهى عن التعقيد وعن استخدام مشتركات الألفاظ[2] .

ويذكر حازم القرطاجنى ت ٦٨٤ أن مما يوقع فى غموض المعانى مما يعود إلى اللفظ « أن تكون اللفظةُ ـ أو الألفاظ ـ مشتركة ، فتدل على معنيين أو أكثر » وقال : « يجب للناظم أن ينوطَ باللفظة ـ أو الألفاظ ـ التى بهذه الصفّة من القرائن ما يُخلصِ معناها إلى المفهوم الذى قصده حتى يكون المعنى مستبينا ، وذلك حيث يقصد البيان .وينبغى ألاّ يكثر من هذا النوع حيث يقصد الإبانة عن المعانى »[3] .

كما أصبح (التعقيد) فى كتب اللاحقين من العيوب المخلّة بفصاحة الكلام المركّب ، وربَطَ ابنُ أبى الإصبع بين التعقيد وسوء التركيب فقال : «إياك وتعقيد المعانى بسوء التركيب . . . فإن خير الكلام ما سبق معناه إلى القلب قبل وصوله إلى السمع » ثم ينقل عن عليّ بن عيسى الرّمانى قوله إن أسباب الإشكال فى الكلام ثلاثة من بينها «إيقاع المشترك»[4] .

كما جعل كلٌّ من الفخر الرازى ت ٦٠٦[5] والسكاكى ت ٦٢٦[6] ونجم الدين بن الأثير الحلبى ت ٧٣٨[7] وابنِ القيّم ت ٧٥١[8] جعلوا الخلوصَ من

---

(١) العمدة ١/٢٤٧ .
(٢) العمدة ١/٢٤٩ .
(٣) منهاج البلغاء ١٨٥ .
(٤) تحرير التحبير ٤١٩ .
(٥) نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز ص ٩ .
(٦) مفتاح العلوم ص ١٩٦ .
(٧) جوهر الكنز ص ٣٧ .
(٨) كتاب الفوائد ص ٩ .

التعقـيد شرطا لفصـاحة الكلام . وقسّمـه بعضهم إلى تعقيـد (لفظى) وآخر (معنوى) ، ويتصل النوع الأول بصور من الإخلال بتركيب الكلام ، أما النوع الآخر فيتمثل فى صور من بعد العلاقة فى الاستخدام المجازى[1] .

وبطبيعة الحال لم يقف الجـاحظُ عند هذه التّفاصيل ولكنه قدّم لنا ــ وهو يتحدث عن دلالة اللفظ ــ نوعين من العيوب التى وقف عندها اللاحقون من البـلاغـيين ، كمـا قـدم المصطلحين الدالين على هـذين العيـبين ، وهمـا : الاشتراك والتعقيد .

(١) يراجع : الإيضاح للخطيب القزوينى ١/٦ .

(٣)

التوسط بين الابتذال والغرابة
(مقتضى الموقف الجماهيرى)

رأينا وقوفَ الجاحظ عند صفتى (الاشتراك) و (التعقّد) باعتبارهما من العيوب القادحةِ فى (وضُوح الدّلالـة) ، ورأينا أن (الاشتراك) صفة تختصّ بالعـلاقة بين اللفظ والمعنى ، أو بين الدال والمدلول حـيث يتعـدّد المدلول فى حالة اللفظ المشترك ، وأن (التعقدّ) صفة تلحق التركيب .. أى أن كلاً من هاتين الصفتين تتعلق باللفظ مفردا ومركبا فى سياق الاستعمال .

ونأتى الآن إلى صفـة أخرى ، ولكنها هذه المرة صـفة مطلوبة فى اللفظ وإن كانت لا تتعلق به فى ذاته أو فى سـياقه الوارد فيه ، وإنما تتـعلق بتاريخه ومـوقعـه على خريطة الحـصـيلة اللغوية ، أعنى مـوقـعه بين طرفى الغـرابة والحُوشيّة من ناحية . والشيّوع والابتذال من ناحية أخرى .

وفى هذا الصدد عُرِفَ عن الجاحظ تحمسَه لمـا شاعت تسميته بـ (مذهب الوسط) ، يعنى الوسط الواقع بين طرفى الغـرابة والابتذال ، ومـدارُ الحديث هو الألفاظ المفردة . وقد جاء على لسانه فى سياق الحديث عن الكُتّاب أنه لم ير أمثلَ طريقةً فى البلاغة منهم ، « فإنهم قـد التمسوا من الألفاظ ما لم يكن متوعّرا وَحْشيّـا ولا ساقِطا سُوقيّا»[١] ، وهذا هو مـستوى الألفـاظ الذى أعلن وجوبَ التـمسك به فى مكان آخر فـقال : « وكما لا يـنبغى أن يكونَ اللفظُ عاميا وساقطا سُوقيا ــ فكذلك لا ينبغى أن يكون غريبا وَحْشيّا ، إلا أن يكون المتكلمُ بدَويّا أعرابيـا ، فإن الوحشىَّ من الكلام يفهمُـه الوحشِيّ من الناس ، كما يفهم السّوقِىّ رطانَةَ السّوقى »[٢] .

---

(١) البيان ١/ ١٣٧ .

(٢) البيان ١/ ١٤٤ .

وواضح أن نوعيـةَ الألفاظ التى يرتضـيها الجـاحظُ بصفة عـامة هى تلك النوعيـةُ الوسَط بين الغريب الوحـشِىّ والمبتذَل السـوقىّ ــ كمـا يقول ــ وهو يصـرح بهذا الموقع الوسـط ــ فعـلا ــ فى بعض المواضع من كـتابه ، فـفى أعقاب عـددٍ من الأقوال فيمـا يكونُ لحلاوةِ اللفظ من أثر فى متلقّـيه يطالعنا قوله : « فالقصد فى ذلك أن تجتنب السوقىّ والوحشِىّ ، ولا تجعل همّك فى تهذيب الألفاظ ، وشغلَك فى التخلّص إلى غرائب المعانى » ثم يقول : «وفى الاقتصـاد بَلاغٌ ، وفى التوسّط مجـانبة للوعُورة ، وخروُجٌ من سـبيل من لا يحاسب نفسه ، وقد قال الشاعر :

عليكَ بأوساطِ الأمـور فإنهـــا　　　نجاةٌ ولا تركَبْ ذَلولاً ولا صعبا

وقال الآخر :

لا تذهبَنّ فـى الأمـور فَرَطَـا　　　لا تسألَـنّ إنْ سألتَ شَطَطَـــا

وكُنْ من الناسِ جَمِيعا وسَطَا

ثم يقول : « وليكـن كلامُك ما بين المقـصّر والغالى ، فـإنك تسلم من المِحنة عند العلمـاء ومن فتنة الشيـطان . وقال أعرابى للحـسن : علمنى دينا وسَوطًا لا ذاهبا شَطوطًا ، ولا هابطا هبوطًا ، فقال له الحسن :

لئن سألت ذاك . . إن خير الأمور أوساطها »(١) .

وكما نرى يحلو للجاحظ أن يطيل ، ولكن إطالتـه ليست بغير فائدة وإنما هى الإطالة التى يخرج منهـا القارئُ بِعُمْق الفكرة لـدى الكاتب ، حتى ليظنّ المرء أن هذا الموقف عنده نتيجة لاعتنـاقه لنظرية الأوساط الأرسطية فى القول

---

(١) البيان ١/ ٢٥٥ .

بأن الفضيلة وسط بين طرفين كلاهما رذيلة[(١)]، والتى ظهر صداها ـ فى قضية الأخلاق ـ فى بعض كتبه الأخرى[(٢)] .

وبذلك يمكن القول إن هذه النظرة تمثل موقفا ثابتًا ومتصلا لدى الجاحظ، فقد وصف نفسه فى بعض رسائله بأنه « متوسط المذهب »[(٣)] . ورأى أن من حكمة الله أن « قسمَ الصّنع بين جميل أفعاله محبوبِها ومكروهِها . . . وكل ذلك ليردّنا إلى الاقتصاد ، ويعرفنا أنّ الفضيلةَ فى تعديل الأمور »[(٤)] .

---

(١) قد يكون مما له دلالة في هذا الصدد ما نجده من القول بمبدأ الوسط ـ أو القصد ـ لدي شاعر وأديب معتزلي من الجيل اللاحق علي الجاحظ هو أبو العباس الناشئ الأكبر (ت٢٩٣) يقول في شرح معني (القَصْد) :

القَصْدُ شيء كلّ ما دونه نَقْصٌ وما جاوزه فَضْلُ
وكل ضِدّين رأيْنَاهُما جوْرًا ، وما بينَهُما عَدْلُ

وواضح أن القَصْدَ هنا يعنى التوسّط بين التقصير والإفراط ، وهما الطرفان اللذان وصفهما بأنهما (جوْر) أو ـ بلغة الصياغة العربية للمبدأ الأرسطى : التقصير والإفراط هما الطرفان اللذان يُعَدّ كلٌّ منهما رذيلة ، لتبقى الفضيلة ـ أو العدل بلغة الشاعر ـ محصورةً فى التوسّط أو (القصد) . البصائر والذخائر للتوحيدى ٢/ ٢٦٨ .

ومما له دلالة في هذا الصدد أن كلا من اليونانيين والرومان قد عرفوا مثل هذا الأسلوب المتوسط بين الابتذال والغرابة ، وقد عرف به من اليونانيّين ثراسوماخوس Thrasuma-chos الذى عاش في النصف الأخير من القرن الخامس قبل الميلاد ، وقد نوّه به الناقد دِيُونوسُوسْ الهَاليكارنَاسى . النقد الأدبى عند اليونان ـ د. محمد صقر خفاجة صـ٢٥ ، كما أوجب هوراس ـ أحد شعراء الرومان ونقادهم ـ على الشاعر أن تكون ألفاظه وسطا بين الغرابة والابتذال . مذاهب الأدب في أوربا ـ الكلاسيكية ـ د. عبد الحكيم حسان صـ٣٢ .

(٢) يذكر الدكتور الحاجرى أن آثار نظرية الأوساط الأرسطية فى الأخلاق قد ظهرت عند الجاحظ فى غير موضع من رسائله ، كالمعاش والمعاد والتربيع والتدوير . راجع الجاحظ ، حياته وآثاره ٣٢٢ .

(٣) إرشاد الأريب لياقوت ١٦/ ٧٧ . (٤) البصائر والذخائر لأبى حيان ١/ ٢٣١ ـ ٢٣٣ .

ومعنى (تعديل الأمور) هنا هو التوسّط بين التفريط والإفراط ، وهو ما يطلق عليه (الاقتصاد) . .

وقد يكون من المناسب هنا أن نشير إلى رأى الجاحظ فى (الحُسن) وتعريفه له بأنه « التمام والاعتدال » ثم قوله « ولست أعنى بالتمام تجاوزَ مقدار الاعتدال كالزيادة فى طول القامةِ وكدقة الجسم أو عظم الجارحة من الجوارح، أو سعةِ العينْ أو الفَم مما يتجاوزُ مثلَه من الناس المعتدلين فى الخَلْق، فإن هذه الزيادة متى كانت فهى نقصان من الحُسن وإن عُدت زيادة فى الجسم فكل شيء خرج عن الحدّ فى خلُق ـ حتى فى الدين والحكمة اللذين هما أفضل الأمور ـ فهو قبيح مذموم ، وأما الاعتدال فهو وزن الشيء لا الكميّة ، فوزن خلقة الإنسان اعتدال محاسنه وألا يفوت شيء منها شيئا . . .»[١] .

وتستمر نظرة الجاحظ لتشمل العواطف والانفعالات وألوان السلوك والأخلاق أيضا ، وقد حدّث المبرد قال « سمعتُ الجاحظ يقول : كلّ عشق يسمّى حبا ، وليس كل حبّ يسمى عشقا ، لأن العشقَ اسم لما فضل عن المحبّة ، كما أن السَّرف اسم لما جاوز الجُود ، والبخلَ اسم لما قَصَر عن الاقتصاد ، والجُبن اسم لما فَضَل عن شدّة الاحتراس ، والهَوَج اسم لما فضل عن الشجاعة»[٢] وحدث يموت بن المزرع عن خاله الجاحظ قال : يحَبُّ للرجل أن يكون سخيّا لا يبلغ التبذير ، شُجاعا لا يبلغ الهَوَج ، محترسا لا يبلغ الجُبن ، ماضيا لا يبلغ القحّة ، قوالا لا يبلغ الهذر ، صمُوتا لا يبلغ العِيَّ ، حليما لا يبلغ الذل ، منتصرا لا يبلغ الظلم ، وقورا لا يبلغ البلادة ،

(١) كتاب القيان ـ رسائل ٢ / ١٦٢ ، ١٦٣ .

(٢) الإرشاد لياقوت ١٦/٨٨ . وفى بسط رأيه فى التوسّط فى مجال العواطف والأخلاق يُراجع (فصل من صدر كتابه فى النساء) ـ رسائل ٣/١٣٩ ، ١٤٠ ، ورسائل المعاش والمعاد ـ رسائل ١/ ١١٠ ، ١١١ .

نافذا* لا يبلغ الطيش ، ثم وجدنا رسول الله صلى الله عـليه وسلم قد جمع ذلك فى كلمة واحدة ، وهى قوله : خير الأمور أوساطها »[١] .

ويمكن الرجـوع فى تعزيز هذه النظرة إلى بعض عـباراته ، كالـتى نجدها وهو بصـدد الدفاع عن (البيـان) فى مواجـهة مـهاجمـيه المنادين بالـصّمت والمدافعين عنه مـستندين إلى ما يُروى عن الرسـول صلى الله عليه وسلم من قوله (شُعبتان من شُعب النفاق : البَذاء والبيان ، وشعبتان من شعب الإيمان: « الحَياء والـعِىّ » ، فيقول ضـمن كلام كثيـر : « ونحن نعوذ بالله أن يكون القرآن يحثّ على البيان ورسول الله صلي الله عليه وسلم يحثّ على العِىّ ، ونعوذ بالله أن يـجمع رسولُ الله صلى الله عليـه وسلم بين البَذاء والبَـيان ، وإنما وقع النهى على كل شىء جاوزَ المِـقدار، ووقع اسمُ العِيّ على كل شىء قَصَر عن المقدار.

فالعِىّ مـذموم ، والخَطَل مذمـوم ، ودين الله تبارك وتعالى بين المقـصّر والغَالى . . . ولكننا نقـول : إن الحياءَ اسمٌ لمقدارٍ من المقـادير ، ما زاد على ذلك المقـدار فسَمِّه مـا أحببت ، وكذلك الجـودُ اسم لمقدار من المقـادير ، فالسَّـرَف اسم لما فضل عـن ذلك المقدار . وللحـزْم مقدارٌ ، فـالجبن اسم لما فضَلَ عن ذلك المـقدار . وللاقتـصادِ مقـدار فالبُخل اسـم لما خَرَج من ذلك المقدار »[٢] .

لذلك فليس غريبـا أن يتّصل هذا الموقف عنده بنظرتِه إلى اللغـة ، وكأنه يرى أنه إذا كانت وَحْشِيّةُ الألفاظِ وغرابتُها رذيـلةٌ من ناحية ، وكانت عاميّتها

---

* وردت الكلمة فى (الإرشاد) « ناقدا » وأظن أن الصواب (نافذا) .

(١) الإرشاد ١٦/ ١١٠ .

(٢) البيان ١/ ٢٠٢ .

وابتذالُها رذيلة من الناحية الأخرى . . فإن الفضيلة إنما تكون فى التوسّط بين هذين الطرفين ــ أو المستويين .

ويبدو أنه وجد من ظروف الحياة العباسية وما طرأ على اللغة والفكر والثقافة عموما من تطورات ما حبّذ لدى الجاحظِ مثلَ هذا الموقف ، أو ما دفعه إلى ضرورة المطالبة برفض هذين الطرفين على مستوى اللغة ، أعنى الإغراب الشديدَ والتّوعُّر من ناحية ، والتسهُّل والابتذالَ والتخنُّث من ناحية ثانية .

أما عن رفض الإغراب والتوعُّر فقد صرّح الجاحظُ نفسه بأن العباسيين « دَوْلتُهم عَجَميّة خراسانية »[1] ، وبالتالى فقد باتَ الإغراب لدى بعض كتابهم أمرا مستَهجنا ، خلافا لما كان يُمكن أن يُقبل فى عهد بنى أمية الذين وَصف دولتهم بأنها كانت « عربية أعرابية »[2] .

ومع ذلك يبدو أنه كان يرفض الإغراب عموما خاصة من الكتاب . وذلك ما يظهر فى انتقاده ليحيَى بنِ يَعمُر الذى أورد بعض كلامه ثم قال : « فإن كانوا إنما روَوْا هذا الكلامَ لأنه يدلّ على فصاحة ، فقد باعدَه اللهُ من صفة البلاغةِ والفصاحة ، وإن كانوا إنما دوّنوه فى الكتب وتذاكروه فى المجالس لأنه غريبٌ فأبيات من شِعر العَجّاج وشعر الطِّرِمّاح وأشعار هُذيل تأتى لهم ــ مع حسن الرصف ــ على أكثرَ من ذلك ، ولو خاطب بقوله : (إِنْ سألتْكَ ثمنَ شكْرِها وشَبْرِكَ أنشأتَ تطُلّها وتضهَلُها) الأصمعىّ لظننتُ أنه سيجهل بعض ذلك ، وهذا ليس من أخلاق الكتّاب ولا من آدابهم »[3] .

وقريب من هذا انتقادُه لكلام أبى علقمةَ النحويّ ولِما ينسب إلى غلام

---

(١) البيان ٣/٣٦٦ .

(٢) البيان ، نفس الموضع .

(٣) البيان ٣٧٨ ، ٣٧٩ .

متقعر حاول أن يُغـرب على أبى الأسود الدّؤلى نفسه ، وحكايةُ نوادِرِهما فى ذلك[١] كما يحدثنا عن أولئك المتحذلقين من المتكلّمين الذين يصطنعون ألفاظَ المتكلّمين ومـصطلحاتهم فـى الخطابة بغيـر مناسبـة ، وهو مسْلكٌ يُفـضى ــ بطبيعة الحال ــ إلى الإغراب على السامعين من غير المتكلمين[٢] .

غيـر أن كراهيـةَ الإغراب لا تعنى الجنوحَ إلى المبـتذل والسـوقى وما هو خارجٌ عن الفصـيح ، فهذا هو الطّرفُ الآخر الذى يقـف ضدّه الجاحظ وهو يحدثنا عن أولئك الشعراءِ الذين راحُوا يـتملّحون باصطناع بعض كلام الفُرس فى أشعارهم كالعُمانىّ وأبى العُـذافر الكِندى وأسودَ بنِ أبى كريمة وغيرهم[٣] وهو مسلـكٌ مناقض على أىّ حال للفـصاحة ، ونحن نعـرف أنّ احتـمالاتِ الوقوع فى اللّحن والركيكِ والعامى قـد ازدادت مع مجيء دولة العباسيّين إلى الحكم وسيطرةِ العناصر غـير العربية ، وبُعد العهد بفـصاحة البْدو . . . ومن هنا ــ فيما يبدو ــ كان ذلك الموقفُ من الجاحظ فى المطالبة بمسلك وسط بين الغَريب المهجـور والعامىّ المبتذل ، تلبـيةً لحاجةٍ عـملية تتمثلُ فى الاسـتجابة لذوْق العصر ــ برفْض الغريب والجنُوح إلى السّـهل الواضح المفهومِ من ناحية ــ وفى الاحتراس مما قد تُفضى إليه المبالغة فى هذه الاستجابة من قبول العاميّ المبتذل الخارج عن حدودِ الفصاحة من ناحية ثانية .

ويبدُو أن ذلك كان مطلبا عامّا لدى المعنيّين بفنون القول ــ على الأقل من الوجهـة النظرية ــ إذ تصادفُنا تـلك النصيحـةُ فى صحـيفة بشـر بن المعتـمر ت٢١٠ : « فـإن أمكنَك أن تَبلُغ من بيـان لسـانك ، وبلاغـةِ قلمكَ ولطف

---

(١) البيان ، نفس الموضع .

(٢) البيان ١/ ١٤٠ .

(٣) البيان ١/ ١٤١ ـ ١٤٤ .

مداخلك واقتدارك على نفسك إلى أن تفهم العامة معانى الخاصة ، وتكسوها الألفـاظ الواسطةَ التى لا تلطف عن الدهمـاء ولا تجفو عـن الأكفاء، فـأنت البليغُ التامّ »[1] بذلك يقدّم حديثُ بِشْر مـا يرجّح لدينا أن الحرصَ على صفة التوسّط هذه كـان مبـدأ أملته ، فى البداية ، طبـيعة مـوقف الخطابة ، وربما موقف الوعظ ، وكلاهمـا يتطلب توجيه الحديث إلى جمهـور يتفاوت أفرادُه ذكاءً وثقـافةً وعمرًا وموقـفا من المتكلّم ، وبالتالى يكون المستوى الوسط من الألفاظ هو الأقـرب دائما إلى جميع الأطراف ، وإن تبـاعدت هذه الأطراف فيـما بينها . ونحن نسـتأنس فى طرح هذا الرأى بما سنلقـاه بعد قليل ــ من حديث الجـاحظ عن صفة أخـرى مخالِفـةٍ ــ هى صفة المـلاءمة ــ تلك التى احتـفل بها وأطال الحديث عنهـا استجابة لدواعـى موقف آخر ، هو ــ فيـما نتصور ــ موقف المناظرة والجدل .

اللاحقون ومبدأ التوسّط بين الابتذال والغرابة :

وقـد ترك ذلك الموقفُ من لغـة الأدَب آثاره عـلى اللاّحـقين الذين نصّ بعضُهم صراحةً على نسبتهِ إلى الجاحظ .

وتبدو متابعة السير على هذه الآراءــ مع الإحساس بتغيّر العلاقات اللغوية والثقـافية، لدَى ابن قُـتيبـة الذى ينصح شادِيَ الأدب بـ «أن يدَع فى كـلامه (التقعِيـر) و (التّقعِيب)»، وقد مثل لهُ بما رُوى عن يحيي بن يَعْـمُر من عبارته التى مرت بنا مما ورد فى (البـيان والتبيين)، يقول ابنُ قـتيبة: «فهـذَا وأشباهُه كان يُسـتثقلُ والأدب غَضٌ والزمـان زمان ، وأهله يتحـلّوْن فيه بالفـصاحـة ويتنافسون فـى العلـم. . . فكيف به اليـومَ مـع انقـلاب الحـال ؟ »[2] .

---

(١) البيان ١/١٣٦ .

(٢) أدب الكاتب لابن قـتيبة ١٤ ، ١٥ . وجدير بالذكـر أن أمثلته للغـريب هى نفس الأمثلة التى استشهد بها الجاحظ فى (البيان والتبيين) .

وواضح أنه يرى أن الوقت لم يعد يحتمل استخدامَ الغريب والوحشيّ من الألفاظ ، ولهذا تصادفنا نفسُ النصيحة فى (الشّعر والشعراء) حيث يذكر ضمن ما يستحبّه للشاعر ، أن يختار « أسهَلَ الألفاظ ، وأبعدَها من التّعقيد والاستكراه ، وأقربَها من أفهام العوام » ثم يقول : « وكذلك أختارُ للخطيب إذا خطَب والكاتبِ إذا كتب ، فإنه يُقال : أسْيَر الشعر والكلام : المُطْمِعُ ، يراد : الذى يُطمِع مَنْ سمعه ، وهو مكان النجم من يد المتناوِل »[1] .

ومن اللافت أن عَيْبى (التّقْعير) و (التّقعِيب) اللذين ذكرهما ابن قتيبة فى (أدب الكاتب) ونسبَهما إليه أسامةُ بنُ منقذ (ت٥٨٤) فيما بعد[2] هما من المآخذ التى سجّلها الجاحظُ فى حديثه عن بعض عيوب الخطباء قال : «ثم اعلم ــ أبقاك الله ــ أن صاحبَ التّشديق والتّقعير والتّقعيب من الخطباء . . . مع سماجة التكلّف . . . أعْذَرُ من عَيِيٍّ يتكلّف الخطابة[3] » وفى هذا دليلٌ على متابعة ابنِ قتيبةَ للجاحظ ــ رغم هجومه عليه فى بعض المواضع ــ ومتابعته له سواء فى مصطلحاته التى يستخدمها، أو أمثلتِه التى يستشهد بها .

ويكشف الجدالُ بين أصحاب البحتريّ وأصحاب أبى تمام عن أنّ هذا الموقفَ من اللّغة قد غدا أصلا يُحتكم إليه ، على الأقل من زاوية المدافعين عن البحترى ، الذى وصفَ الآمدىُّ شعرَه بأنه « ليس فيه سفسافٌ ولا رديء ولا مطروح » وأنه لهذا « صار مستوِيا يشبه بعضُه بعضا »[4] وأنه « كان يتجنّب التعقيد ومستكرَهَ الألفاظ ووحشىَّ الكلام »[5] .

---

(١) الشعر والشعراء ١/ ١٠٣ .

(٢) البديع فى نقد الشعر ١٦٢ .

(٣) البيان ١/ ١٣ .

(٤) الموازنة للآمدى ١/ ٣ .

(٥) الموازنة ١/ ٤ .

أما أنصارُه الذين حكى الآمدىّ دفاعَهم . فقد قالوا : إنه « كان يتعمّد حذف الغَريب والوحشيّ من شعره ليُقَرِّبَه على فهم من يمدحه »[١] على حين سار أبو تمام فى طريق مضادّ . إذ « تعمّد أن يدُلّ فى شعره على علمه باللغة وبكلام العرب فتعمد إدخال ألفاظ غريبة فى مواضعَ كثيرة من شعره»[٢].

وكانت النتيجةُ ــ فيما يقولون ــ هى سيرورةَ شعر البحترى ورواجَه وكسادَ شعر أبى تمام وعدَم سيرورته ، والسبب هو تشبُّه أبى تمام ــ وهو الشاعر الحضرىّ ــ بأهل البدْو فى استعمال الغريب ، وتحضّرُ البحترىّ ــ وهو الشاعر البدوىّ أصلا ــ ومسايرتُه لروح العصر بوضوح عبارته وسهولة ألفاظه[٣].

وعلى نفس المنوال سار القاضى الجرجانى ، وقد لاحظ جنوحَ المحدثين إلى سهولة الألفاظ واختيار ما كان لينا سلسا ، كما لاحظ عزوفَهم عما كان من الألفاظ جافيا غريبًا وبعيدا مطَّرَحا ، ورأى أنّ ذلك مسلكٌ طبيعى يبرّره اتساعُ ممالك العرب وكثرةُ الحواضر ، ونزوعُ البوادى إلى القرى وفُشُوُّ التأدّب والتظرّف بين الناس[٤] ، ولذلك رحّب به ودافع عنه ، وانتقد أبا تمام لأنه «حاول من بين المحدثين الاقتداءَ بالأوائل فى كثير من ألفاظه ، فحصل منه على توْعير اللفظ »[٥].

ثم يشرح القاضى حقيقة موقفه من مستوى اللّغة التى يرتضيها فيقول: «ومتى سمعتَنى أختار للمحدَث هذا الاختيار ، وأبعثُه على الطّبع وأحسّن له

---

(١) الموازنة ١/٢٦ .

(٢) الموازنة ١/٢٥ .

(٣) الموازنة ١/٢٧ .

(٤) الوساطة ١٨ .

(٥) الوساطة ١/١٩ .

التّسهيل ، فلا تظنّنّ أنى أريد بالسّمْح السّهلِ : الضعيفَ الركيكَ ، ولا باللّطيفِ الرشيق : الخنثَ المؤنثَ ، بل أريد النمط الأوسط : ما ارتفع عن الساقط السّوقيّ وانحط عن البدَوى الوحشِى[1] وتلك هى ـ بعينها ـ نغمةُ الجاحظ فى المناداة بألفاظ وسط بين الغريب الوحشى والمبتذل العامى .

ولا شك أنها نفس النغمة التى نجدها عند أبى هلال فى هجومه على الغريب ، وعنده أن من فضائل المعرفة بعلم البلاغة والفصاحة القدرةَ على تجنّب الغريب والوحْشيّ عند الإنشاء وعند الاختيار أيضا[2] .

وبهذا جاءت نصيحته : « لا ينبغى أن يكون لفظك وحْشيًا بدَويا وكذلك لا يصلُح أن يكون مبتذلا سوقيا . والمختار من الكلام ما كان سهلا جَزْلا لا يشوبه شيءٌ من كلام العامّة وألفاظ الحَشْويّة ، وما لم يخالَفْ فيه وجهُ الاستعمال »[3] وهو يواصل الحديث على هَدْيٍ من موقف الجاحظ فـ : «الشعر كلام منسوج ، ولفظ منظوم ، وأحسنه ما تلاءم نسجه . . . ولم يُستعمل فيه الغليظُ من الكلام فيكون جلِفا بغِيضًا ، ولا السوقيّ من الألفاظ فيكون مهلهَلاً دُونا »[4] . ثم يقول : « وقد غلب الجهلُ على قوم فصاروا يستجيدون الكلامَ إذا لم يقفوا على معناه إلا بكدّ ، ويستفصِحونه إذا وجدوا ألفاظَه كزّةً غليظةً وجاسيةً غريبة ، ويستحقرون الكلامَ إذا رأوه سَلِسًا عذْبا وسهْلا حلوا ، ولم يعلموا أنّ السهلَ أمنعُ جانبا وأعزّ مطلبا ، وهو أحسنُ موقِعا وأعذبُ مستمَعًا . ولهذا قيل : أجودُ الكلام السّهل الممتنع »[5] .

---

(١) الوساطة ١/٢٣ ، ٢٤ .

(٢) الصناعتين ٨ .

(٣) الصناعتين ١٥٤ ، ١٥٥ ، وتراجع ص ٤٥٨ فى خبر عن الخليفة المأمون يصف فيه البليغ بأنه الذى « لا يكره المعانى على إنزالها فى غير منازلها ولا يتعمّد الغريبَ الوحشيّ ولا الساقط السوقى »

(٤) الصناعتين ٦٦ .

(٥) الصناعتين ٦٦ ، ٦٧ .

ومن الملاحظ لدى أبى هلال وصفُ هذه اللغة الوسط بأنها ممتنعةٌ رغم سهولتها ، أى أنها مع ما يبدو من قابليّتها للفهم وإحساس متلقيها أنّ فى إمكانه أن يأتيَ بما يماثلها فهى صعبة التحقّق لا يتمكن منها إلا الأديبُ الحاذق. ومرّ بنا مثل هذا المعنى فيما ذكره ابن قتيبة من قولهم (أسْيَرُ الشعر والكلام المطمعُ ، يُراد : الذى يطمَع فى مثله من سمعه وهو مكان النجم من يد المتناول) . .

ورغم النقد الذى وجهه إلى الجاحظ كلٌّ من ابن وَهْب والباقلانى ، فإن كلاً منهما يتبنى نفس المبدأ وينادى به ، فيتحدث ابنُ وهب عن (الأوصاف التى إذا كانت فى الخطيب سُمِّىَ سَدِيدًا) فيجعل منها : « أن لا يظنّ أن البلاغة إنما هى الإغراب فى اللّفظ والتعمّق فى المعنى ، فإن أصلَ الفصيح من الكلام ما أفصحَ عن المعنى ، والبليغُ ما بلغ المراد ، ومن ذلك اشتقا . فأفصح الكلام ما أفصح عن معانيه ولم يحوج السامع إلى تفسيرٍ له بعد أن لا يكون كلاما ساقطا ولا لِلَفظ العامة مشبِهًا » .

وابن وهب يتابع الجاحظَ فى هذا المذهب أيضا ــ وهو ناقل عنه لا محالة ــ مع محاولة لإعادة الصياغة ، وتتكشف هذه المتابعةَ حين نسمع قوله بعقب ما مرّ : « وليس ينكر مع ذلك أن يكلّم أهلُ البادية بما فى سجيّتها علمُه ، ولا ذَوُو اللّب بما فى مقدار أدبهم فهمه »[(١)] ونحن نذكر عبارة الجاحظ بعقب تحذيره من غرابة اللّفظ ، وقولَه : إلاّ أنْ يكون المتكلمُ بدويا أعرابيا فإن الوحشيّ من الكلام يفهمه الوحشيُّ من الناس ــ كما يفهم السوقىّ رطانةَ السوقى »[(٢)] .

---

(١) البرهان فى وجوه البيان لابن وهب ٢٠٦ .

(٢) البيان ١/ ١٤٤ .

أما الباقلانى فإنه يعلن عن إعجابه بأبى تمّام فى اختياره لأشعار (الحماسة) لأنه «تنكب المستنكر الوحشيّ والمبتذلَ العاميّ وأتى بالواسطة»، ويرى أن «الكلام موضوعٌ للإبانة عن الأغراض التى فى النفوس ، وإذا كان كذلك وجب أن يُتخيّر من اللفظ ما كان أقربَ إلى الدلالة على المراد ، وأوضحَ فى الإبانة عن المعنى المطلوب . ولم يكن مستكرَه المطلع على الأذن ولا مستنكر المورد على النفس حتى يتأبّى بغرابته فى اللّفظ عن الإفهام . . . ويجب أن يتنكّب ما كان عاميّ اللفظ مبتذل العبارة »(١) .

ومع نموّ التأليفِ المتخصّص فى الفصاحة غدت صفتا (التوعُّر والوحشيّة) و (الابتذال والعاميّة) من الصفات التى تذكر دائما ضمن ما يخل بفصاحة اللفظ . ومما له دلالةٌ فى هذا الصدد على دور الجاحظ فى تأصيل هذا الموقف من طرفى الغريب والعامى لدى اللاحقين ، ما نجده عند ابن سنان الخفاجى الذى يتحدث عن هذين العيبين وينسب القول بهما صراحة إلى الجاحظ .

فمن شروط الفصاحة فى الكلمة المفردة « أن تكون الكلمةُ ـ كما قال أبو عثمان الجاحظ ـ غيرَ متوعرة وحشية » ومنها « أن تكون الكلمةُ غيرَ ساقطة عامية ـ كما قال الجاحظُ أيضا »(٢) .

ولا بد هنا من الإشارة إلى معجَب آخر بالجاحظ ، وهو إلى جانب ذلك أحد من تمثلوا فلسفة أرسطو ونظراته فى الشعر ، وهو حازم القرطاجنى

---

(١) إعجاز القرآن ١١٧ .

(٢) سر الفصاحة ٥٦، ٥٧ ، ٦٣ ومما له دلالة فى عمق أثر الجاحظ على كتاب ابن سنان ـ إلى جانب النقل المباشر عنه ـ أن كلام ابن سنان فى هذه القضية يكاد يكون بسطا لما أجمله الجاحظ .

راجع البيان والتبيين ١/٣٧٨ حيث نجد نفس الأسماء الواردة فى حديث الجاحظ هى الواردة عند ابن سنان ، كما نجد نفس الأمثلة تقريبا .

(ت٦٨٤) الذى يصادفنا عنده الحديثُ فى (معرف دال على طرق المعرفة بما يكون به وضوحُ المعانى أو غموضُها) حيث يقسّم أسباب الغموض إلى (ما يرجع إلى المعانى أنفسها) و (ما يرجع إلى الألفاظ والعبارات المدلولِ بها على المعنى) و (ما يرجع إلى المعانى والألفاظ معا)(١) .

ثم يذكر من أسباب الغموض الراجعةِ إلى الألفاظ والعبارات « أن يكون اللفظ حُوشيا أو غريبا أو مشترَكًا ، فيعرض من ذلك ألاّ يعلمَ ما يدلّ عليه اللفظ ، أو يتخيّل أنه دلّ فى الموضوع الذى وقع فيه من الكلام على غير ما جِيءَ به للدلالة عليه فيتعذر فهم المعنى لذلك »(٢) .

وهو يكرر نفس الرأى فى موضع آخر ، ويقول : إن « الواجب على الشاعر أن يتجنب . . . ما توغّل فى الحوشية والغرابةِ ما استطاع حتى تكون دلالته على المعانى واضحةً وعبارته مستعذبة »(٣) .

وليست بنا حاجة إلى الإطالة أكثر من ذلك ، وحسبنا أن نشير إلى أن حديث الجاحظ فى رفض الغرابة والسوقيّة ، والقول بالتوسّط بينهما قد أصبح ضمن شروط الفصاحة فى اللفظ لدى اللاحقين سواء فى ذلك من نص صراحة على هذين الطرفين مثل أسامة بن منقذ(٤) وضياء الدين بن الأثير(٥) وكمال الدين البحرانى (٦) ونجم الدين بن الأثير الحلبى صاحب (جوهر

---

(١) منهاج البلغاء ١٧٢ . (٢) منهاج البلغاء ١٧٣ .

(٣) منهاج البلغاء ١٨٤ ، ١٨٥ .

(٤) البديع فى نقد الشعر ١٦٢ ، وجدير بالذكر أن أسامة يتحدث عن عيبى (التقعير) و(التقعيب) وينسب القول بهما لابن قتيبة ، مع أنهما من مصطلحات الجاحظ فى البيان مما نقله عنه ابن قتيبة .

(٥) المثل السائر ١/١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٦٨ ، ١٨٠ ـ ١٨٢ .

(٦) أصول البلاغة ص ٤٤ .

الكنز)[1] ويحيى بن حمزة العلوى فى (الطراز)[2] أو من وقفوا على صفة الغرابة والحوشية محذرين منها مطالبين بأن يبتعد الأدباء عنها إلى النمط الفصيح الجارى على قوانين العربية كالسكاكى[3] والخطيب القزويني[4] وغيرهما . أو أولئك الذين حدّدوا مطلبَهم فى صفةٍ أطلقوها على هذا المستوى المتوسط ، فسموه بـ (المطمع) ـ كما مرّ عند ابن قتيبة ـ أو (السهل الممتنع) ـ كما مر فى كلام أبى هلال وكما نجد عند ابن القيم[5] .

وليس من شك أن مطلبَ التوسّط بين الغرابة والابتذال ذو صلة بما سبق من حديث الجاحظ عن (وضوح الدّلالة) ـ بمجانبةِ التّعقيد ومجانبةِ استخدام المشترك من الألفاظ ـ ولا شك أنه ـ من الوجهة المبدئية ـ مَطْلب منطقيّ ، وقد يكون من الطبيعيّ لذلك ألاّ نعدم إشارات إليه لدى بعض من سبقوا على الجاحظ ، ومع ذلك فيبدو أن عبارات الجاحظ ونقولَه التى استند إليها هى التى كُتب لها السيطرةُ على صياغةِ هذا المَطْلب لدى اللاّحقين الذين يبدُو كلامُهم فى وجوبِ التخلّى عن الغريب والمبتذَل مجردَ تنويع على كلمات الجاحظ الذى لا نملك إلا تسجيل المبدأ باسمه نظرا لأصالته فى تفكيره ، والتقائه مع عقيدته ، وصدوره عنه فى مجالات الدين والأخلاق والعواطف والاجتماع والجمال ، ثم طَرْدِهِ له فى مجال اللغة والأدب تحت إلحاح موقف الخطابة .

---

(١) جوهر الكنز ص ٣٧ ، ٣٩ .

(٢) الطراز ١/١١٥ ، ١١٦ .

(٣) مفتاح العلوم ١٩٦ .

(٤) الإيضاح ١/٣ ، ٤ .

(٥) الفوائد ٢٢٣ .

(٤)

الملاءمة أو المطابقة

(مقتضيات المواقف النوعية الخاصة)

رأينا كيف أمعن الجاحظ فى دفاعه عن مسلك التوسّط بين الغرابة والابتذال فى اختيار الأديب لألفاظه ، وكيف كانت روافده فى ذلك متعدّدةً: بين منطلق دينىّ إسلامىّ شعاره : خيرُ الأمور أوساطها ، ومنطلقٍ فنّى عضّدته ظروفُ الحضارة العبّاسية وإلحاحُ موقف الخطابة ـ فيما نقدّر ـ ، وثقافةٍ يونانية أمدّته بصياغة مذهبية مستضيئا بنظريّة الأخلاق عند أرسطو، تلك التى ترى أن الفضيلة وسط بين طرفين كلاهما رذيلة . كما رأينا كيف طَرَدَ الجاحظ هذا المبدأ فى عدد آخر من المجالات كالسّلوك والأخلاق والعواطف والجمال وغيرها ، وأنه كان موفّقا فى فكرته وفى عرضه لها .

ومع ذلك نجدنا مضطرّين إلى تذكر القول بأنّ التعميم قد يكون مظنّةً للزّلل ، ذلك أن الإطلاق النظرىّ أو المثالىّ كثيرا ما يصطدم بالنسبيّة التى يفرضُها الواقع . ودليلُنا ـ مما نحن بصدده ـ حديثُ الجاحظ فى صفات اللفظة ووجوب التوسّط فى اختيارها بين صفتى الغرابة والابتذال . فهذا الحديثُ الذى يُحتمل صدورُه لديه عن متطلّبات موقف جماهيرى هو موقفُ الخطابة والوعظ ، وإن كان قد صيغ فى قالب منطقى وطُبِعَ بطابَع فلسفى ، يصطدم عنده هو نفسه بالحديث عن صفةٍ أخرى تبدو لَصيقةً بالدور العمَلى والنفعىّ للفن القولى فى بيئة المتكلمين ، خاصة حين يكون جدلا أو مناظرة.

أما هذه الصفة فيمكن أن نطلق عليها صفة (الملاءمة) ، أو إذا استخدمنا مصطلح المتأخرين من البلاغيين ـ قلنا : (المطابقة) ، وهى تتّسع لتشمل

عدداً كبيـرا من المستويات أو الأحوال التى يكون عليهـا، أو يكون فيها ، أو يتعرض لها ، الأثر القولى .

وإذا كان (المطلَقُ) و (النّسبىّ) يصطرعان فى مجال الحديث عن الأدب وأصوله بأكثرَ مما يصطرعان فى أى مجال آخـر ، فإن الانتصارَ غالبا ما يكون للنسبيّ ، ذلك أن ارتباط الأدب بمجتمعه ـ حضارةً ولغة وثقافة وعقيدةً . . . إلخ ـ قد جعل الركونَ إلى قوانينَ مطلقةٍ : عـمليةً صعبة ، مما أفسح الطريق أمام النسبية المرنِة فى مواجهة الشامل والمطلق من المبادئ أو الأصول .

من هنا يأتى حديثُ الجـاحظ عن هذه (الملاءمة) أو (المطابقـة) وكأنه رجوعٌ عن صـفة (التوسّط) فى اخـتيار اللفظ بين الغـرابة والابتذال ، التى سبق استعراضُ حديثه عنها . بل إنّ هذا (التوسّطَ) الذى تحدثَ عنه ونادى به لا يمكن أن يُفلت هو نفســه من طابع النسبيـة ، ذلك أنّ الصفـتين ، أو الطرفين اللذين ربـط بهمـا صفـة التـوسّط هذه غيرُ مطلقين[1] .. نعم ، إن الغرابةَ أو الحُوشيّـةَ صفة نسبية ، وكذلك الابتـذال أو العامية ، والدليل على ذلك أن صدق الوصـف بأيّ منهما يتوقف على المتلقى الذى لا يمكن أن يكون واحداً فى كل الأحوال والأزمان ، وبالتالى فليس من الموضوعية القول بإمكان الاتفاق على هذا المستوى الوسط الذى تحمس له الجاحظ وكأنه وجد فيه الحلّ لتعدّد مستـويات المتلقين واختلافهم فى موقف الخطابة ومواجهـة الجماهير من مختلف المستويات .

لذلك كان الحديثُ عن (الملاءمة) بمثابة الاستدراك على حديث التوسّط،

---

(١) جدير بالذكـر أن الجـاحظ قد اضطر إلى التـوقف فى بعض المواضع التى يتكلم فيـها عن (السوقيـة) و (العامية) ليـشرح مراده بـ (العوام) من الناس ، ومن ناحـية أخرى نراه يقرر أن طبقة الخـاصة ذاتها تتفاضل فى طبقات ، وهو مـا يؤيّد رأينا فى صعوبة الوصول إلى تحديد دقيق لمعنى العامى والخاصى من اللفظ . البيان ١/ ١٣٧ .

بل يمكن القول إنه إكمالٌ لذلك الحديث ، لأن معنى هذه الملاءمة - أو المطابقة - أن تجيءَ عبارةُ البليغ وأفكاره على وفق ما تقتضيه تلك المواقفُ النوعيّةُ المتخصّصةُ للكلام ، نحو مواقف الجدَل أو المناظرة ، التى نرجّح أنها كانت الباعثَ على نشوء هذا المبدأ ، وإن عمّ الأخذ به - بعد ذلك - فى غيرها من المقامات .

وقبل كلّ شىء علينا أن نعرفَ أن إصابة الغرض من الكلام هدفٌ يحرص عليه المتكلمون ، بل يكاد يكونُ هدفا وحيدًا يسعى إليه المتكلمُ ويتوسّل إليه بكل ما يُتاح له من وسائل تعتمد كلّها تقريبا على إجادة القول ومعرفة المدخل الملائم إلى المستمع أو القارئ .

ويذكر الجاحظ أنهم « يفضلون إصابة المقادير ، ويذمّون الخروجَ من التعديل »[(١)].

وأنهم « يمدحون الحِذْق والرِّفْق ، والتخلُّصَ إلى حبّات القلوب وإلى إصابة عيون المعانى » ، ثم يذكر مصطلحاتِهم فى ذلك ، فهم « يقولون : أصاب الهدف إذا أصاب الحقَّ فى الجملة ، ويقولون : قَرْطَسَ فلانٌ ، وأصاب القرطاس ، إذا كان أجودَ إصابة من الأول . فإن قالوا : رَمَى فأصابَ الغُرّة ، وأصاب عينَ القِرطاس ، فهو الذى ليس فوقه أحد . ومن ذلك قولهم : فلان يفُلّ الحزّ ويصيب المَفْصِل ويضع الهِناء مواضع النّقب»[(٢)].

ورغم غلبةِ المجاز على عباراتهم فى هذا السبيل فإن دلالتها واضحة ، وهى تدور كلها حول اتجاه الكلام إلى الغرض المراد منه وكونِه من الوضوح للسامع والمناسبة له من جميع النواحى ، وللموضوع الذى يدور حوله بحيث

---

(١) البيان ١/٢٢٧.

(٢) البيان ١/١٤٧ .

يصل مضمـونُه كاملا إلى متلقـيه فيُحـدِثُ الأثرَ المطلوب . ويرى البعض أن «الجاحظَ هو الذى وضع فى البلاغة قاعـدة (لكلّ مقامٍ مَقال) والتى حورًّها البلاغـيون المتأخـرون إلى القاعدة التـالية عندما عـرّفوا البلاغـة بأنها (الكلام حسب مقتضى الحال) »[1] .

ومسألة الأولية دائما مسألة شائكة ، ومع ذلك فلسنا نشك فى أن المحيطَ العام الذى اكتنف نشأة عِلْم الكلام ، والقضايا التى ثار حولها الجدلُ والنقاشُ والمناظرة ، وكذلك المواقفَ التى دعت إلى الإكـثار من المخاطبة بُغْيَةَ استمالة المجادل أو المـناظر . . . كلّ أولئك كان وراء التنقـيب فى عُمْق عن الوسـائل التى تجذب انتـباهَ المتلقى إلى المتحـدّث ، والخطيب أيضا ، والانْصِيـاع لقوله والانقياد له ، وقد تشعبت هذه الوسـائل بين ما يتصل بالقول ذاته وما يتصل بزمن القول ، ثم مـا يتصل بحال المتلقّى من حـيث استعدادُه للتلقى وطاقـتُه عليه . . إلى غير ذلك .

ويؤمن الجاحظ بمبدأ أساسى هو أنه « ليسَ فى الأرض لفظٌ يسقطُ ألْبتةَ ، ولا معنًى يبور حتى لا يصلحَ لمكانٍ من الأماكن »[2] .

وإذا كان الأمر كذلك فما معنى أن يكون هناك كلامٌ بليغ وآخر غير بليغ؟ وما معـنى تفاوتِ المتحدثين والخطبـاء فى مراتب الإجادة والقدرة على تحـقيق الغرض من الكلام ؟

هنا يتدخل شـرط (الملاءمة) ودورْ المتكلم الذى يجب عليـه « أنْ يعرفَ أقدارَ المعانى ويوازنَ بينها وبين أقدارِ المستـمعين وبين أقدار الحالات ، فيجعلَ لكل طبقةٍ من ذلك كـلاما ، ولكلّ حالة من ذلك مقاما ، حـتى يقسّم أقدار

(١) النقد المنهجى عند الجاحظ ٩١ ، والنزعة الكلامية لليسوعى ٩٣ .

(٢) البيان ١/ ٩٣ .

الكلام على أقدار المعانى ، ويقسم أقدار المعـانى على أقدار المقامات ، وأقدارَ المستمعين على أقدار تلك الحالات »[١] .

ويكشف هذا النصُّ عن كثير من أبعاد صفة الملاءمـة عند الجاحظ وعند المتكلمين عمـوما ، إن هناك ــ على الأقل ــ الملاءمةَ بين الألفـاظ والمعَانى ، وبين هذين العنصرينِ والمستمعين ، وكـذلك بينهما وبين المناسبـةِ أو الغرض الذى يُقال فيه الكلام ، وربما تمتد إلى أبعـادٍ أخرى كالبحث فى ملاءمة وقتِ الكلام للمتلقى ، وكالبحث ــ أحيانا ــ فى الملاءمة بين الكلام وبين المتحدث ذاته .

***

وفيـما يتعلق بالملاءمـة بين اللفظ والمعنى ، فإن هناك ضـروبا من المعانى يجب أن يعـبَّرَ عن كل منهـا باللّفظ الملائم له ، ويُطلق الجـاحظ على المعنى أوصافـا معـينة كالمعنىَ الكريم ، والمعنىَ الـشريف ، والمعنى السـخيف . . . إلخ .

ويرى أن لكل ضـربٍ من هذه الضـروب ما يناسـبه من اللفظ ، وينقل الجاحظُ قـولَ بِشْر بنِ المعـتمر : إن « مَنْ أراغَ مـعنيً كريمًا فلْيلْتَـمِسْ له لفظًا كريما ، فـإن حقَّ المعنى الشريف اللّفـظ الشريف »[٢] ويضيف أن « سـخيفَ الألفـاظ مشـاكلٌ لسخيـفِ المعـانى ، وقد يُحتـاج إلى السخيـفِ فى بعض المواضع، وربما أمْتَع بأكثر من إمتاع الجزْل الفخْم من الألفاظِ والشريفِ الكريم من المعانى »[٣] ، وقد يكـون فى ذلك ما يوضّح غـرضَ الجاحظ فى مـدحه

---

(١) البيان ١/١٣٩ .

(٢) البيان ١/١٣٦ .

(٣) البيان ١/١٤٥ .

لثمامة بنِ أشرس بأنه « كان ... معناه فى طبقة لفظه »[(١)] .

وقد ردّد نفس المبدأ فى بعض رسائلـه « إنّ لكل معنىً شريفٍ أو وضيعٍ، هزلٍ أو جِدّ ، وحـزمٍ أو إضاعة ، ضربًا من اللفـظ هو حقّه وحظّه ونصيبـهُ الذى لا ينبغى أن يجاوزه أو يقصّر دونه »[(٢)] .

ولا تقف الملاءمةُ بـين اللّفظ والمعنى على (طبقـةِ) المعنى و (طبـقةِ) اللفظ ، أو (مستواهمـا) ، فهناك بعدٌ آخر هو (الكَمّ) ، كَمّ اللفظ اللازم للتعـبيـر عن معنى مـعين ، وينقلُ الجاحظ من الصـحيفـة الهِندية التى أوردَ ترجمتها فى (البيان) أن « مِنْ عِلْمِ حقّ المعنى أن يكونَ الاسم له طِبْقا ... ويكونَ الاسمُ لا فاضِلا ولا مفضُولاً ، ولا مقصّرا[(٣)] » .

والواقع أن هذه الملاءمةَ بين اللفظ والمعنى لا تُراد لذاتهـا بقدر ما تُراد من أجل تحقيق الغرض من الكلام بالتأثير فى المتلقّى ، يقول « ومتى شاكَلَ ... ذلك اللفظُ معناه ، وأعـربَ عن فحْواه ، وكـان لتلك الحال وَفْقًـا ... كان قَمِينًا بحسن الموقع ، وبانتفاع المستمِع »[(٤)] .

وفى هذ النص ما يشير إلى بُعد آخرَ من أبعـاد صفة الملاءمة وهو المناسبةُ بين الكلام بعنصريه : اللّفظ والمعنى من ناحـية ، والمتلقى ـــ أو المتلقين ـــ من

---

(١) البيان ١/ ١١ وجدير بالذكر أن الجـاحظ يردد هذا المبدأ فى (الحيوان) ، يقول : « ولكل ضرب من الحديث ضـرب من اللفظ ولكل نوع من المعانى نوع من الأسماء ، فـالسخيف للسخيف ، والخـفيف للخفيف ، والجزل للجـزل ... وإن كان فى لفظه سخف وأبدلت السـخافـة بالجـزالة صار الحـديـث الذى وضـع علـى أن يسر النفـوس يكربهـا ويأخـذ بأكظامها» ٣/ ٣٩ .

(٢) فصل من صدر كتابه فى المعلمين ، رسائل ٣/ ٤٠ .

(٣) البيان ١/ ٩٣ .

(٤) البيان ٢/ ٧ ، ٨ .

ناحية ثانية. وهذا البعد نفسُـه يتفرع : فهناك ما يتّصل بعنصر (الكَمّ) ـ وهو هنا يشمل الكلام بعنصريه: اللفظ والمعنى ـ وهناك ما يتصل بعنصر (المستوى).

وحين نأتى إلى عنصر (الكَمّ) نجد غالبَ الرأى على كراهية التكرار والإطالة خشيةَ إملال السامع ، وهنا يقابلنا هذا الحوارُ بين ابن السمّاك وجاريته التى أخذت عليه كثرةَ التّردَاد فى كلامه فقال : « أُردّدُه حتى يفهمه من لم يفهمْه »[١] ، كما يقابلنا دفاعُ إياس بن معاوية المُزَنى عن إكثاره من الكلام وإطالته بحُجّة أنه خَيْر ، وأن « الزيادة من الخَيْر خيْر »[٢].

وفى المقابل ترفض جاريةُ ابن السمّاك حجتَه فى الدّفاع عن تكرار الحديث للإفهام ، وترى أنه « إلى أنْ يفهمَه من لا يفهمُه [يكون] قدْ ملّه مَنْ فهمِه»[٣] كما يردّ الجاحظُ على حُجة إياس بأن « للكلام غايةً ولنشاط السامعين نهايةً ، وما فَضَل عن قدْر الاحتمال ودعا إلى الاستِثْقال والمَلال فذلك الفاضِلُ هو الهَذَر ، وهو الخَطَل ، وهو الإسهاب الذى سمعتَ الحكماء يَعيبونه »[٤].

وانطلاقا من المبدأ نفسه يقرّر فى موضع آخر « أنّ الكلامَ لا ينبغى أن يكثُر وإن كانَ حسنًا كلّه ، إذ كان السامعُ لا ينشَط له ، وجَازَ قدر احتماله، لأن غاية المتكلم انتفاعُ المستمع ، وقد قال الأوّلون : (قليلُ الموعظة مع نشاط الموعوظ خيرٌ من كثيرٍ وافق من الأسماع نَبْوةً ومن القلوب مَلالةً) ، قال بكْرُ بنُ عبد الله المُزَنى : (ليس الواعظَ من جهل أقدارَ السامعين ، وإنابةَ المرتدّين، وملالة المستطرفين »[٥].

---

(١) البيان ١/ ١٠٤ .

(٢) البيان ١/ ٩٩ .

(٣) البيان ١/ ١٠٤ .

(٤) البيان ١/ ٩٩ .

(٥) رسالة فى نفى التشبيه ، رسائل ١/ ٢٨٩ . وأنا أرجح قراءة الواعظ بالنصب على أنه خبر مقدم لـ (ليس) إذ يقصد النصّ أن مَنْ جهل أقدار السامعين ليس واعظا .

ومع ذلك فإن الإطلاقَ ــ هنا أيضــا ــ مظنّة للزلل ، خاصّـةً حين يتعلق بمتغيِّر هــو حالاتُ المتلقّين وطاقــاتهــم ومستوياتُهم ، وهنـا يذكـر الجاحـظ أن «الله عز وجل ردّد ذِكــر قصةِ موسى وهُود وهارونَ وشـعيْب وإبراهيم ولوطٍ وعادٍ وثمودَ ، وكــذلك ذِكْرَ الجنةِ والنار وأمورٍ كثيرة . . لأنه خـاطب جميعَ الأمم من العرب وأصنافِ العـجَم ، وأكثـرُهـم غبىٌّ غافل أو مـعانِدٌ مشـغولُ الفكر ساهِى القلب »(١) .

وبذلك تنتصـر النسبيةُ فى ظاهرةِ التكـرار أيضــا حـين يقرّر الجاحظُ أن «جملةَ القول فى التردادِ أنه ليس فيه حدٌّ يُنتهى إليه ، ولا يُؤتى على وصْفه، وإنما ذلك على قدْر المستمعـين ومن يَحْضُرُه من العوامّ والخواص»(٢)، بل إن النسـبيةَ هذه تمـتد لتشـمل العلاقـةَ بين (كَمّ) الكلام والموْضُـوع ، وهذا ما يوضّـحه نصٌّ من (الحـيوان) يكشف عن المراد بــ (الإيجـاز) و (الإطالة) وأنهما نسبـيّان بالقياس إلى ما يتطلّبه موضــوع القول : « والإيجاز ليس يُعنَى به قلةُ عددَ الحُروف واللّفظ ، وقد يكون البـابُ من الكلام من أتَى عليه فيما يَسَع بطن طُومَارٍ فقد أوْجز ، وكذلك الإطالة ، وإنما ينبغى له أن يحذِف بقدْر ما لا يكون سـببًا لإغلاقـه ، ولا يردّد وهو يكتفى فى الإفهام بشْطـره ، فما فضَلَ عن المِقدار فهو الخَطَل»(٣).

أما عُنصُـر (المستوى) فتـبدو ملاحظتُـه انطلاقا من الاعتقـاد بأن «كلامَ الناس فى طبـقات ، كـما أن الناس أنفـسَهم فى طبـقات »(٤) وقد جـاءَ فى الصحـيفة الهنـدية التى أوردَ ترجمتَـها : أنّ على المتكلّم أن « لا يكلّم سـيدَ الأمَةِ بكـلام الأمَةِ ، ولا الملوكَ بكلام السّـوقة » وأن « يكون فى قُـواه فضلُ

---

(١) البيان ١/ ١٠٥ .

(٢) البيان ١/ ١٠٥ .

(٣) الحيوان ١/ ٩١ .

(٤) البيان ١/ ١٤٤ .

التّصرّف فى كـل طبقة »[١] وهو ما يتـمشّى مع ما قرره الجـاحظُ فى موضع آخر: « إن الوحشيّ من الكلام يفـهمُه الوحشيّ من الناس كمـا يفهم السُّوقى رطانةَ السّوقى »[٢] وفى هذا السيـاق تأتى نصيحةُ بـشر بن المعتمـر لمن يَنشُد التقدمَ فى صنعـة الأدَب : يجب « أن يكونَ لفظُك رشيقا عذْبًا وفخـما سهْلا ويكونَ معناك ظاهرًا مكشوفا وقريبا معـروفا إما عندَ الخاصّة إن كنتَ للخاصّة قصدت ، وإما عند العامّة إن كنتَ للعامّة أردت»[٣] .

ومبـدأُ النسبـية هنا واضح على أسـاس أن الصفةَ المطلوبـةَ هى (الملاءمة) للمستـوى أيّا كان ، فـ « المعنَى ليس يشرُفُ بأنْ يكونَ من معـانِى الخاصّة ، وكذلك لـيس يتّضع بأن يكونَ من مـعانى العـامّة ، وإنما مدارُ الشـرف على الصّواب وإحـراز المنفعة مع مـوافقة الحـال وما يجب لكل مقـامٍ من المقال ، وكذلك اللّفظ العاميّ والخاصىّ »[٤] .

من هذه الزوايـة ــ زاوية الملاءمة بين مستـوى الكلام ومستوى المتلقى ــ يوجب الجاحظُ على الأديب ــ حـتى لو كان متكلّمـا ــ أن يتجنّب استـخدامَ ألفاظِ المتكلّمين إذا لم يكنْ فى الموقف ما يحتاج إلى ذلك ، كأن يكون خِطابُه موجّها إلى قوم لا يحسنون فهمَ ألفـاظ المتكلّمين ، أو كان كلامُه فى موضوعٍ لا صلةَ له بالكلام ، إذ إنّ استـخـدامَ ألفاظ المتكلمين فى هذه الحـالة يشكّل نوعًا من الإغراب على المستمع وبالتالى يمثل خروجا على مبدأ من أهم المبادئ التى سعَى إلى تأكيدها أعلامُ المتكلمين ممن مـارسوا نقدَ الكلام وتمييزَه ، وهو وجوب مجيء الكلام مناسبا لمتلقّيه وللموضوع الذى يدُور حوله .

(١) البيان ١/ ٩٢ .

(٢) البيان ١/ ١٤٤ .

(٣) البيان ١/ ١٣٦ .

(٤) البيان ١/ ١٣٦ .

وعلى العكس من ذلك فإنه « إن عبّر عن شيءٍ من صناعةِ الكلامِ واصِفًا أو مجيبا أو سائلا ، كان أولى الألفاظِ به ألفاظَ المتكلمين ، إذ كانوا لتلك العبارات أفْهَمَ ، وإلى تلك الألفاظِ أميلَ ، وإليها أحنَّ وبها أشغَفَ»(١) .

وتشير القرائنُ إلى تحمُّس الجاحظِ لهذا المبدأ ، وقد ردّده ـ قبل ذلك فى كتاب (الحيوان) ، فقال « لكل صناعة ألفاظٌ قد حصلَتْ لأهلها بعدَ امتحانِ سواها فلم تلزَقْ بصناعتِهم إلا بعدَ أن كانت مشاكَلاً بينها وبين تلك الصناعة . وقبيحٌ بالمتكلّم أن يفتقر إلى ألفاظ المتكلّمين فى خُطبةٍ أو رسالةٍ أو مخاطبةِ العوامّ والتّجار ، أو فى مخاطبة أهلِه وعبده وأمتِه ، أو فى حديثه إذا تحدّث أو خبره إذا أخبر . وكذلك فإنه منِ الخطأ أن يجلبَ ألفاظَ الأعرابِ وألفاظَ العوامّ وهو فى صناعة الكلامِ داخلٌ ، ولكل مقامٍ مقال ، ولكل صناعة شكل»(٢) .

ذلك هو المبدأ الذى ارتضاه فريقُ النقاد من المتكلمين ، وارتضاه الجاحظُ ، وهذا جانب من تطبيقه : ألاّ تستخدم ألفاظ المتكلمين فى غيرِ صناعة الكلام.

ويبدو أن عنصر (المستوى) لم يقف عند مجرّد ملاءمة مستوى اللفظ أو

---

(١) البيان ١/١٣٩ .

(٢) الحيوان ٣/٣٦٨ ، ٣٦٩ . وله فى ص ٣٦٨ نصّ آخر جيد فى هذا المعنى . ويبدو أنّ هذا الإلحاحَ من الجاحظ على مبدأ الملاءمة بين موضوع القول ـ أو مجاله ومناسبته ـ والألفاظ الواجب استخدامُها هو احتراز مما يقع فيه البعض من الانسياق ، أو الانقياد لما يحسن من الألفاظ الغالبة عليه ، دون حاجة من موضوع القول ومجاله إذ « لكلّ قوم ألفاظ حظيت عندهم ، وكذلك كلّ بليغ فى الأرض وصاحب كلام منثور ، وكلّ شاعر فى الأرض وصاحب كلام موزون ، فلابدّ من أن يكون قد لهج وألف ألفاظًا بأعينها ، ليديرها فى كلامه ، وإن كان واسع العلم غزير المعانى كثير اللفظ » الحيوان ٣/٣٦٦ .

المعنى لمستوى المتلقى ، وإنما امتدّ ليشمل جانبَ التمثيل والاستشهاد ـ تمثيل المتكلّم واستشهاده على ما يقول ، وهنا تجيء نظرتُهم إلى رجاحة عقل المتكلم وقدرته على وَزْن أفكاره وكلماته وإشاراته وتمثيلاته ، وفى هذا السياق يُورد الجاحظُ قولَ خالدِ بن عبد الله القَسْرِيّ لعمرَ بن عبد العزيز «مَنْ كانتِ الخلافةُ قد زانته فقد زِنْتَهَا ، ومن كانت شرّفته فقد شرّفتَها ، فأنت كما قال الشاعر :

وتَزِيدِينَ أطيبَ الطّيبِ طِيبًا ... أنْ تَمسّيه أينَ مثلُك أيْنَا

وإذ الدّرّ زَان حُسْنَ وجوهٍ ... كان للدُّرّ حُسْنُ وجهِكِ زَيْنا

وهنا يقول عمر : « إن صاحبكم أُعْطِيَ مَقُولا ولم يُعْطَ مَعْقولا »[(١)] .

وواضح أنّ الاستشهادَ بشعرٍ فى الغزل ، وبهذه الرِّقّة ، هو الذى لفتَ عمرَ وجعلَه يصرح بأن المتكلم ليس له مَعْقول ـ أى عَقْل ـ بصرف النظر عن جَوْدة الألفاظ التى اختارها فى ذاتها وجودةِ الكلام فى ذاته ، إذ إن التوفيقَ أخطأه بسبب انعدام الملاءمة بين معنى البيتين اللّذين جاء بهما ـ وهو الغزل ـ والغرض الذى يتحدّث فيه ـ وهو المَدْح ـ ثم كون الخليفةِ نفسِه هو الممدوح، وهو الذى يتلقّى ذلك الكلام .

ومن هنا كان التوجيهُ إلى رجاحة عقْل المتحدث خشيةَ الوقوع فى مثل هذا اللونِ من عدم الملاءمة . فنقلوا عن محمدِ بنِ علىّ بن عبد الله بن عبّاس قولَه عن بعض أهله « إنى لأكرَهُ أن يكونَ مقدارُ لسانه فاضلا على مقدار عِلْمه ، كما أكره أن يكونَ مقدارُ علمه فاضلا على مقدار عقله»[(٢)] .

ومع أن هذا الحديثَ الذى يُعلى من شأن (العقل) يلتقى مع نظرة المتكلمين ، خاصّة من المعتزلة ، فى اعتماد العَقْل أداة وثيقة للمعرفة ، فإننا

(١) البيان ١/ ١٩٥ .

(٢) البيان ١/ ٨٥ .

نغض النظرَ الآن عن هذه الناحية لننظرَ إلى اعتمادِهم له أداة إلى تحقيق صفة الملاءمة فى الكلام ، ونعنى أنه أداة بها يُعرف ما يلائِم وما لا يلائم ، أو لنقل: ما يليق وما لا يليق[١] .

ومن الملاحظ فى المثال الذى يمثّله النصّ المرويّ عن عمرَ بن عبد العزيز أن عدمَ الملاءمة يشمل كلاّ من جانبى الموضوع والمتلقى ، والواقع أن هذين الجانبيْن كثيرا ما يتداخلان ، ويكون عدمُ الملاءمة بالنسبة إلى المتلقيّ هو من قبيل عدم الملاءمة بالنسبة للغرض أيضا .

وهناك بعدٌ آخرُ من أبعاد الملاءمة ، وهو الملاءمة بين الكلام من ناحية ، والغرَض والموقف الذى يساق فيه الكلام من ناحية ثانية ، ومن العبارات التى أتت على هذه الناحية إجمالا ما شرَحوا به بيت أبى دُؤاد بن حَريز .

يرْمُون بالخُطبِ الطّوال وتارةً وَحْيَ الملاحِظ خِيفَةَ الرّقَباءِ

قالوا : « فذكر المبسوطَ فى موضعه ، والمحذوفَ فى موضعه ، والمُوجزَ والكنايةَ ، والوحْىَ باللّحظ ودلالة الإشارة »[٢] . ومعنى هذا أن لدينا الأسلوب ولدينا الموقفَ الذى يلائمه ، والذى لا يصلح فيه أسلوبٌ آخر سواء ما يتعلق بالطّول والقصر أو ما يتعلق بصور التّجوُّز أو ضروب التراكيب .

ولا بأس هنا من إيراد نصّ من (الحيوان) يقول : « وجدنا الناس إذا خطَبُوا فى صُلح بين العشائر أطالوا ، وإذا أنشدُوا الشعر بين السِّماطيْن فى مديح الملوك أطَالُوا . وللإطالة موضعٌ وليس ذلك بخطل ، وللإقلال موضع

---

(١) يصادف القارئ لكتاب الحيوان (باب من أراد أن يمدح فهجا) ٥/ ١٦١ ، ويقوم على رصد أخطاء المادح فى اختيار اللفظ المعبّر عن الصفة التى يريد إلحاقها بممدوحه بما يفضى إلى عكسِ مرادِه من الكلام .

(٢) البيان ١/ ٤٤ .

وليس ذلك من عجز »[(١)].

وفى هذا السياق يجىء حديثـهم عن السُّنن المتبعة فى الخطابة فى المواقف المختلفـة ، فيـذكر ابن المقـفع أن « السنة فى خطبة النكاح أن يطـيل الخاطب ويقصـر المجيب » ، وأن المتَّبع فى « الخطب بين السّمـاطَين وفى إصلاح ذات البين « هو » الإكثارُ فى غير خَطَل والإطالة فى غير إملال»[(٢)]، وأن النخّار بن أوْسٍ العُذرى كان « إذا تكلم فـى الحَمالاَت وفى الصفّح والاحتـمال وصَلاح ذات البَيْن وتخـويفِ الفريقَيْن من التّـفانى والبَوار كـان ربّما ردّد الكلامَ على طريق التّهويل والتّخويف[(٣)] وخلافا لهـذَا قُوبل بالتّقدير مـوقفُ عبدِ الله بن الحَسَن ــ وقـد أوْجز فى كـلامه عقـبَ مقتل زيد بن على بـن الحسين ــ لأن المقام « لم يكن مقام سرور »[(٤)] .

وهنا تجد النسبيةُ مكانَها فسيحًا كما هو دائما ، لأن مدارَ الأمر ــ كما هو واضح ــ على الموقف الذى يُقال فـيه الكلام ، فهو الذى يقـتضى الإطالة ، وهو الذى يقتضى التقصير ، وبذلك لا يكون طولُ الخُطبة فى ذاته أو قصرُها فى ذاته عيبا ، أو مِيـزةً ، لأن تحديد ذلك يعود إلى الموقف ، وذلك ما يقرّرُه الجاحظ ، فـ « جميع خطب العـرب . . . على ضربين ، منها الطّوال ومنها القِصار ، ولكلّ ذلك مكانٌ يليق به وموضعٌ يحسن فيه »[(٥)].

ولا يقتـصر الأمر فى التـلاؤم مع الموقف على صفـتى الإيجاز والإطناب وإنما يتعداهما إلـى صفتى الوُضوح والمباشرة من ناحيـة والإبهام والتّلميح من

---

(١) الحيوان ١/ ٩٢ ، ٩٣ .

(٢) البيان ١/١١٦ .

(٣) البيان ١/ ١٠٥ .

(٤) البيان ١/ ٣١٢ .

(٥) البيان ٢/ ٧ .

ناحية ثانية ، وهنا يصادفنا ما نقله الجاحظ عن بعض أهلِ الهِنْد من أنّ «جماع البلاغـة البصرُ بالحُجـة ، والمعرفة بمواضع الفُـرصة . . . ومِن البَصَر بالحُـجّة والمعرفـةِ بمواضع الفُرصة : أن تدَعَ الإفـصاحَ بها إلى الكناية عنهـا ، إذا كان الإفصاح أوعرَ طريقة »[١] ولذلك قـالوا : « رُبَّ كناية تُربى على إفصـاح ، ولحْظ يدلّ على ضَمِير »[٢] .

ويقابل ذلك ــ على طريق النسبية المشروعة هنا ــ ما صرح به أبو يعقوب الخُرَيْمـى ــ شارحا بعـضَ أقوالِ ابنِ المقفّع فـى الحديث عن البـلاغة ــ « إن الكنايةَ والتعريضَ لا يعملاَن فى العُقول عَمَل الإفصاح والكشف »[٣].

وهناكَ أبعادٌ لصفةِ الملاءمة غيرُ هذه ، منهـا ما يتّصل بالمتلقّى ، ليس من ناحية ملاءمة الكلام له . . وإنما من ناحـية اختـيارِ الوقت الملائم لاستـعدادِه للسّماع أو التلقىّ عموما ، والمدَى الذى يمكن أن يمتدَّ إليه حماسُه وقدرتُه على التلقى ، وهو بُعْدٌ أَوْجَدَهُ سـيطرةُ اعتبارات الخَطابة والوعظ وتوجـيه الحديث إلى الغير بصفة عامّة .

وفيما يتصل باسـتعدادِ المتلقى وحماسه تقابلنا مجـموعة من النصائح من بينها قول مُطَرِّف بنِ عبد الله : « لا تُطعِمْ طعـامَك من لا يشتهيه » ، ومعناه عند الجاحظ « لا تُقبِل بحديثك على مَنْ لا يُقْبِل عليه بوجهه »[٤] ومنها قول ابن مسـعود « حدِّثْ الناسَ مـا حَدَجُوك بأبصـارهم ، وأذِنوا لك بأسمـاعهم . . . وإذا رأيت منهم فَـتْرة فـأمسِكْ »[٥] وهى نصائح يلتـقى معهـا ما أورده

(١) البيان ١/٨٨ .

(٢) البيان ٢/٧ .

(٣) البيان ١/١١٧ .

(٤) البيان ١/١٠٣ ، ١٠٤ .

(٥) البيان ١/١٠٤ .

الجاحظ على لسان بعض أهل الهند من وجوب « التماسِ حُسْن الموقع والمعرفة بساعات القْول »[١] وتدور جميعها على اختيار الوقت الملائم من زاوية المتلقّى ، أى الوقت الذى يكون فيه قادرا على الاستيعاب والفهم دون فتور أو ملل .

وبُعدٌ آخر هو الملاءمة بين الكلام وقائله ، وقد يبدو الحديثُ عن هذا البُعد غريبا بعضَ الشيء ، ولكنّ هذه الغرابة تزول فى ضوء ما نعرفه عن عناصر نجاح الخطيب ـ أو المتحدّث ـ فى تلك البيئة ، هذه العناصر التى تشمل كلَّ ما يتصل بشخْص المتحدِّث مَظْهرًا وهيئةً ومقدِرة على الحديث ، وقبل ذلك : مدى ابتعاده عن التكلّف ، وترتبط الملاءمةُ بين المتحدِّث ولغتِه بالجانب الأخير ، وبمقتضاه أوجبوا على المتحدِّث ألا يصطنع لغةً أو مستوى لغويًا غيرَ ما يُجيد ، وقررّ أبو دؤاد بن حريز أن « التشادُقَ من غير أهل البادية بُغْض »[٢] وأوجب الجاحظُ عدم استخدام الغريب والوحشى من الكلام «إلا أن يكونَ المتكلمُ بدويا أعرابيا »[٣] ، كما نجد تصريحَه باستقباح اللحن ممن اكتسبوا مظهر المُعرِبين المدقّقين ، فـ « أقبح اللّحن لحنُ أصحاب التّقْعيرِ والتَّقْعِيب والتّشديق والتّمطيط والجَهْوَرة والتّفخيم ، وأقبحُ من ذلك لحنُ الأعاريب النازلين على طرُق السّابِلَة وبقُرْب مجامعِ الأسواق »[٤] .

وفى الطّرف المقابل نصادف تصريحَه بأنّ « اللحن من الجوارِى الظّراف ومن الكواعِب النّواهد ومن الشوابّ الملاح ، ومن ذوات الخدور الغرائر أيْسر، وربما استملح الرجلُ ذلك منهنّ ما لم تكن الجاريةُ صاحبةَ تكلّف»[٥] .

() البيان ١/ ٨٨ .

(٢) البيان ١/ ٤٤ .

(٣) البيان ٢/ ١٤٤ .

(٤) البيان ١/ ١٤٦ .

(٥) نفس الموضع .

ومعنى هذا أن هناكَ علاقة بين تقبّل المتلقى للكلام وبين صدُوره من صاحبِه على سجيّته وبغير تكلف ، والعكس أيضا صحيح أعنى العلاقةَ بين استهجانِ المتلقى للحديثِ وبين تكلفِ القائل واصطناعه لغة أو مستوى لغويًا خلافَ المعتاد منه . واطّراد النسبيّة ملاحَظ هنا أيضا ، فالمستوى اللغوىّ الواحد يُستحسن من متحدِّثٍ ويُستهجَن من آخر ، وذلك انطلاقًا من تلاؤمه ، أو عدم تلاؤمه ، مع المعهود من هذا المتحدّث .

وظاهرُ هذا أنّ هناك تعارضا بين مبدأين ، أحدهما : وجوب التزام ما يناسب المتلقّين ويلائمُهُم ، والآخر هو التزام ما يليق بالمتحدِّث ويلائمه ، ومفهوم المبدأ الأول هو صرْف النظر عن لغة المتحدِّث ، ومفهوم المبدأ الثانى هو صرْف النّظر عن حاجات المستمعين .

ولكن التعارضَ قائمٌ فى الظاهر فحسب ، لأن هاتيْن الصفتين ـ أو هذين الشرطين ـ لا يُطلب تحققُهما فى وقت واحد وفى مناسبة واحدة ، وإنما يشترَط أحدُهما تبعًا لاختلاف الأحوال والمقامات .

وهنا نجد التفريقَ بين نوعين من المواقف ، أحدُهما الموقفُ الذى يوجَّه فيه الكلام إلى جمهور من المتلقّين بهدف التأثيرِ فيهم على نحو من الأنحاء ، وفى هذا النوع تكون صفةُ الملاءمة للمتلقّى ضروريةً ، أما النوع الآخر من المواقف فهو الموقف الذاتى ، حيث حديثُ الإنسان عن نفسه ، وتعبيرُه عن عواطفه . . . وهنا يكون من حقه أن يصطنع اللغة التى تُرضيه . . وهذا ما يفهم من كلام الجاحظ تعقيبا على حديثِ التنقيح والتهذيب فى شعر زُهيرِ والحطيئة وغيرِهما مِمّن عُرفوا بـ (عبيد الشعر) ، قال : « ومن تكسّب بشعرِه والتمسَ به صلاتِ الأشرافِ والقادة ، وجوائزَ الملوكِ والسادة ، فى قصائد السّماطين ، وبالطّوال التى تُنشَدُ يوم الحفْل ، لم يجدْ بدّاً من صَنيع زهير

والحُطيئة وأشباههما ، فإذا قالوا فى غير ذلك أخذوا عَفْو الكلام وتركوا المجهود »[١] .

وهنا يجب التأكيد على أنّ الاعتبارات الخاصة بالخطابة والمحاورات والمناظرة قد جعلت الغلبةَ لصالح المتلقّين ، أعنى أن هذه الاعتبارات قد رجّحت من كِفّة الاهتمام بما يلائم حال المستمع دون ما يتّصل بحال المتكلم الذى أوجبوا عليه أن يكون قادرا على مخاطبة كل نوع من المتلقّين بما يليق به ويلائمه فقالوا : إن عليه أن « لا يكلم سيد الأمَةِ بكلام الأمة ، ويكون فى قواه فَضْلُ التّصرف فى كل طبقة »[٢] ، ومعناه كما جاء فى (الصناعتين) : « أن يكون صائغُ الكلام قادِرا على جميع ضروبه ، متمكنا من جميع فنونه ، لا يعتَاصُ عليه قِسْم من جميع أقسامه » ذلك أنّ المقدَّمَ « فى صَنْعة الكلام هو المستولى عليه من جميعِ جهاته ، المتمكّنُ من جميعِ أنواعه »[٣] .

وإذا صدَقَ شرحُ أبى هلال على نصّ الصحيفة الهندية الواردةِ فى (البيان) ــ وهذا ما يؤكـدّه الواقعُ فى بيئة المتكلّمين زَمَنَ الجاحظ ــ صحّ ما قلناه من تغليبهم كلَّ ما يتّصل بحال المستمع مِن جميع الجهات بحيث أوْجبوا على البليغ أنْ يستجيبَ لهذه الحال فى كلّ تقلّباتِها وأن يكونَ قادرا على هذه الاستجابة ، وهو موقفٌ يلتقى مع ما سيقابلنا من نظرتهِم إلى الأدب على أنه (خَلْق) وإلى الأديب على أنه (خَالِق) أى قادر على تصورِ شتى الحالات وتمثُّلِها وتصويرِها بصرْف النظر عن مروره بتجارب أو خبرات عملية تتصل بهذه الحالات .

---

(١) البيان ٢/ ١٣ ، ١٤ .

(٢) البيان ١/ ٩٢ .

(٣) الصناعتين ٢٩ .

من هنا ــ فيما يبدو ــ جاءت تفرقتهم بين مقتضيات موقف الخطابة والوعظ ، أو الموقف الجماهيرى ومقتضيات موقف المناظرة ، والجدل ، أو الموقف النوعى المتخصص ، وقد رأينا فيما سبق كيف اقتضى الموقف الأول الحرصَ علي الأسلوب الوسط واللغة الواقعة بين مستويى الغرابة والابتذال ، بينما اقتضى الموقف الآخر والذى يعنى الحديث المتخصص ، توجيه الكلام بالقدر اللازم والمستوى المناسب ، ومن هنا جاء حديث الملاءمة تحول هو الآخر إلى مبدأ عام يشمل الشعر والنثر ، على نحو ما حدث بالنسبة لمستوى اللغة الوسط .

***

اللاحقون ومبدأ الملاءمة

هذه الأسس التى أرساها الجاحظ خاصّة بمبدأ (الملاءمة) لقيتْ رواجًا، وشاعت لدى اللاحقين من المهتمين بالتنظير للفن القولى على خلاف فى نقاط التركيز من واحد إلى آخر .

فلقيتْ فكرةُ ملاءمة الكلام لطبقات المخاطَبين تفصيلا واسعا لدى معاصرٍ للجاحظ هو صاحب (الرسالة العذراء فى موازين البلاغة وأدوات الكتابة) ، فقال يخاطب قارئه : « وخاطِبْ كلاً على قدر أُبَّهَتِه وجلالته ، وعُلوّه وارتفاعه ، وتفطّنه وانتباهه . واجعل طبقاتِ الكلام على ثمانيةِ أقسام : فأربعةٌ منها للطبقة العُلْوية ، وأربعة دونها ، ولكل طبقة منها درجة ، ولكل قِسمة حظّ ، ولا يتّسعُ للكاتبِ البليغِ أن يقصّر بأهلها عنها، ويقلِبَ معناها إلى غيرها . . . ولكلّ طبقة من هذه الطبقات معانٍ ومذاهبُ يجب عليكَ أن تراعيَها فى مراسلتِك إليهم فى كتبِك، وتزنَ كلامكَ فى مخاطبتهم بميزانه»[1] .

(١) الرسالة العذراء ـ ضمن رسائل البلغاء ـ ١/ ٢٢٩ ، ٢٣٠ .

ويتداخلُ حديثهُ فى وجوب ملاءمة الكلام لطبقة المخاطَب مع الحديث عن ملاءمة اللّفظ للمعنى : « فلا تعتدّ بالمعنى الجزْل ما لم تُلبسْه لفظًا جزْلًا لائقا بمَن كاتبتَه ومشابها لمن راسلتَه . فإن إلباسَك المعنى – وإن شَرُف وصلحَ – لفظًا مختلفا عن قدْر المكتوبِ إليه . . . تهجينٌ للمعنى ، وإخلالٌ بقدْره ، وظلمٌ لحقّ المكتوب إليه ، ونقصٌ مما يجبُ له »(١) .

ويستمرّ نفسُ الخطّ عند ابنِ طباطبا ، ونراه يلحَظ مسألةَ الملاءمة داخلَ الكلامِ الواحد ، وذلك بتحقيق صفة التجانُس فيه : إن الشاعر « إذا أسّس شعرَه على أن يأتى فيه بالكلامِ البدوىّ الفصيح لم يخلط به الحضرىَّ المولد وإذا أتى بلفظة غريبة أتبعها أخواتها ، وإذا سهّل ألفاظَه لم يخلطْ بها الألفاظ الوحشيّةَ النافرةَ الصعبةَ القيادة »(٢) .

ونحن نعلم أن خروجَ أبى تمام على هذا المبدأ كان من أسباب الهجوم عليه لدى معاصريه ومن جاءوا بعدهم(٣) .

كذلك وقفَ ابنُ طباطبا عند ملاءمة الكلام لمتلقّيه ، وحديثه ـ كما هو معروف ـ منصبّ على الشعر ، وقد أوجب على الشاعر أن « يُحضر لبَّه عند كلّ مخاطبة ووصف ، فيخاطبَ الملوك بما يستحقونه من جليل المخاطبات ويتوقّى حطّها على مراتبها ، وأن يخلطها بالعامة ، كما يتوقّى أن يرفع العامةَ إلى درجات الملوك . ويعدّ لكل معنىً ما يليق به ، ولكل طبقة ما يشاكلُها »(٤) .

(١) الرسالة العذراء ٢٣٠ ، ٢٣١ .

(٢) عيار الشعر ص ٦ .

(٣) الوساطة بين المتنبى وخصومه ٢٢.

(٤) عيار الشعر صـ ٦ .

وليس ذلك كلّ ما وقف عنده ابنُ طباطبا من مظاهر الملاءمة .. لقد توقف عند ناحيةٍ أخرى أغلبُ الظن أنّ وراءها بعضَ حديث الجاحظ فى الموضوع . فقد أورد فى (عيار الشعر) عددًا من (الأبيات التى زادَتْ قريحةُ قائليها على عقولهم) وتشتمل جميعُها على معانٍ لا تلائم الأغراض التى قيلت فيها ، وتشير الصفةُ التى استخدمَها ابنُ طباطبا - والتى تشتمل على كلمتى (القريحة) و (العقول) - إلى موضعين فى (البيان) يتعلق الحديثُ فيهما بصفة (الملاءمة)(١) .

وينطبق مضمونُ النقدِ الذى أورده الجاحظ على لسان عمر بن عبد العزيز على نوع المآخذ التى يسجلّها ابنُ طباطبا على أبياته التى (زادت قريحةُ قائليها على عقولهم) ، فالأشعار الواردة عنده تنقصها صفة الملاءمة للغَرَض الذى قيلت فيه .. فكُثَيِّر يصف الخليفة بأنه يتوددُ إليه ، وجرير يؤكّد أنه لو أرادَ أن يسوقَ إليه الخليفةُ أعداءَه لأنفذ الخليفةُ إرادتَه ، ومثل هاتين الفكرتين لا تناسبان غَرَضَ المدْح وما يرمِى إليه الشاعرُ من تعظيم شأن الخليفة . كما أن ما يتمناه كثيّر من تحوّلِه وتحوّل حبيبته إلى بعيرين يرعيان فى الخلاء بعيدًا عن الناس ، أو ما تمنّاه جُنادة بنُ نجيّة من موتِ محبوبتهِ ليستريح من شدّة حبّه لها .. فكرتان لا تلائمان الغزل الذى قصد الشاعر إليه .

وتوسَّع قدامةُ فى الحديث عن صفة (الملاءمة) خاصةً فى سياق الحديث عن أغراض الشعر من مدْح وهجاءٍ ورثاء ... إلخ . ويعطى حديثُه عن المدح صورةً لحرصه على تحقيق هذه الصّفة خاصةً ما يتصل بطبقات المخاطبين(٢) ويطرق قدامةُ مستوى الملاءمةِ بين اللّفظ والمعنى وذلك تحت

---

(١) البيان والتبيين ١/٨٦ ، ١/١٩٥ .

(٢) نقد الشعر ٨١ ، ٨٢ .

مصطلح (الائتلاف) بينهما ، ويذكر ضمن إحدى خصائص هذا الائتلاف - وهى (المساواة) - كونَ « اللّفظ مساويًا للمعنى حتى لا يزيدَ عنه ولا ينقص عنه »[١] ، وهو شرط يتعلّق بعنصر (الكمّ) - كما سبق القول - وقد شاع القولُ به فى بيئة المتكلمين ، واحتفى به الجاحظُ - كما رأينا - فى بيانه .

وكمتكلّم يعرف قيمةَ صفة الملاءمة فى كل مستوياتها يثير ابنُ وَهْب فى (البرهان) كثيرا من العناصر التى تتحقق من خلالها هذه الصفة ، فذكر من عناصر (الصّواب) عند البليغ « أن يعرف أوقات الكلام وأوقات السّكوت وأقدارَ الألفاظ وأقدارَ المعانى ، ومراتبَ القول ومراتبَ المستمعين له ، وحقوقَ المجالس وحقوقَ المخاطبات فيها ، فيعطى كلّ شىء من ذلك حقه ويضمه إلى شكله ، ويأتيه فى وقته وبحسب ما يوجبه الرأى له »[٢] .

وهو حديث لا يبعد كثيرا عن حديث بِشْر بن المعتمر فى صحيفته وما جاء فى الصحيفة الهندية . . . فالمراد بمعرفة الأديب أقدار المعانى « أن يأتىَ بالمعنى فيما يليقُ به من اللّفظ » - أما « معرفة مراتب القول ومراتب المستمعين له « فنتيجتها » حُسْنُ التّلطّف فيه والإتيان به على تقدير وتمرين لسامعه ، وحسن حِيلة فى إيراد ما يُقبِل عليه وتجنيبِه ما يُنْكِره»[٣] .

كذلك وقف ابنُ وهب - فى سياق حديثه عن (أدب الجدل) - عند استخدام ألفاظ المتكلمين وقال : « إن للمتكلمين من أهل هذه اللغة أوضاعا ليست فى كلام غيرهم ، مثل الكَيْفيّة والكَمّية والمائيّة والكُمُون والتولّد والجزء والطّفْرة وأشباه ذلك ، فمتى كلّم به غيرَهم كان المتكلمُ بذلك مخطِئا ومن

---

(١) نقد الشعر ١٥٠ .

(٢) البرهان فى وجوه البيان ٢٢٥ ، ٢٥٦ .

(٣) المصدر السابق ٢٥٩ .

الصّواب بعيدا ، ومتى خرج عنها فى خِطابهم كانَ فى الصّناعة مقصرّا . وكذلك للمتقدمين من الفلاسفة والمنطقيّين أوضاعٌ متى استُعملت مع متكلّمى أهل هذا الدّهر وأهل هذه اللّغة كان المستعمل لها ظالما وأشبَهَ من كلّم العامة بكلام الخاصة ، والحاضرة بغريب أهل البادية ، فمن ألفاظهم : السّلوجُسمُوسْ والهَيُولَى والقَاطَاغُورْيَاسْ وأشباه ذلك مما إذا خاطبنا به متكلمينا أوردْنا على أسماعهم مالا يفهمونه إلا بعدَ أن نفسره، فكان ذلك عِيًّا وسوءَ عبارة ووضعًا للأشياء فى غير مواضعها »[1].

والواقع أن الحديثَ عن (وضعْ الأشياءِ فى غير مواضعها) - أو فى مواضِعها - هو نفسُه حديثُ الملاءمة بين اللّغة والموضوع والمتلقّين ، وهو المبدأ الذى انطلقَ منه بشرُ بنُ المعتمر والجاحظُ ، والذى يمثل اتّجاهَ المتكلمين بصفة عامة . وقد وقفَ عنده متكلّمٌ آخرُ معتزلىّ هو **ابنُ سنان الخفاجى** (ت٤٦٦) وتوسع فى الحديث عنه ليشمل كلَّ الأساليب التى تُستخدم فى لغة الأدب . وقد جعل « من وضع الألفاظِ موضعَها ألاّ يُستعمل فى الشعر المنظوم والكلام المنثور من الرسائل والخطب ألفاظُ المتكلمين والنحويّين والمهندسين ومعانِيهم ، والألفاظ التى تختص بهاأهلُ المهن والعلوم ، لأن الإنسان إذا خاض فى علم وتكلّم فى صناعة وَجَبَ عليه أن يستعمل ألفاظَ أهلِ ذلك العلم وكلامَ أصحابِ تلك الصناعة »[2] ثم يقول - مؤكدًا رسوخَ قدم الجاحظِ فى اعتناق المبدأ ، ومعترِفا فى نفس الوقت بالأخذِ عنه - : وبهذا شَرُفَ كلامُ أبى عثمان الجاحظ ، وذلك أنه إذا كاتب لم يعدِل عن ألفاظ

---

(١) البرهان لابن وهب ٣٤٣ ، وجدير بالذكر أن ابن وهب يستطرد على نفس النحو الذى استطرد عليه الجاحظ فى الحديث عن تملُّح البعض باستخدام ألفاظ المتكلمين فى أشعارهم مثل أبى نواس وإبراهيم بن سيار النظام . راجع ٢٤٤ .

(٢) سر الفصاحة ١٥٨ .

الكتّاب ، وإذا صنف فى الكلاَم لم يخرجْ عـن عبارات المتكلمين ، فكأنه فى كلّ علم يخوضُ فيه لا يعرفُ سواه ولا يحسِن غيرَه »[(١)].

وفى (منهاج البلغاء) لحازم القرطاجنى ت ٦٨٤ يصادفنا (مَعْرفٌ دالّ على طرق المعرفة بأنحاء النظر فى المعانى من حيث يكون فـهمُها متوقّفا على أمرٍ ما من صناعةٍ أو غيرها ، أو تكونُ غيرَ متوقّفة على شىء من ذلك).

وعنده أن من المعانى (ما يحتاجُ فى فهمه إلى مقدمة من معرفة صناعةٍ أو حفظِ قصة) وما (لا يحتاج فى فهمه إلى مقدّمة) والنوع الثانى هو « المعانى الجمْهورية التى يشـترك فى فهمها الخاصّ والعام ، وعليهـا مدارُ معظم المعانى الواقعة فى الأغراض المألوفة من الشعر ، وهى مستحسنة فيه » .

أما المعانـى (التـى يُحتـاج فـى فهمهـا إلـى مقـدمـة) فهـى ضربـان : «ضربٌ يتوقف فهمُه على المعرفة بصناعةٍ ما ، لكون المعنى من تلك الصناعة، أو لكون العبارة الدالة عليه من عبـارات أهل تلكَ الصناعة ، وضربٌ يتوقف فهمـه علـى حفظ قصّةٍ ما ، لكون المعنى متعلّقا بتلك القصة » .

وما يهـمنا هو حديثـه عن الضرب الأول ، وهو يرى أن « المعـانى التى يتوقّف فهـمُها على المعرفـة بصناعةٍ ما لا يحَسُن إيرادُها فى الشّـعر إذا وُجِد عنها مندوحـة ، ولا يحسُن فيه أيضـا أن تُؤخَذ ألفاظٌ قـد نقلت إلى علمٍ ما فتجـعلَ العبارةُ بها صالحـةً لما تدلّ عليه فى ذلك العلم ، والمتكلم لا يريد إلا المعنى الذى تدلّ عليه فى أصل اللغة »[(٢)].

ويقول : إن اسـتعمال هذه المعـانى والعبارات المتـعلقةِ بصنائع أهل المهن «أشدُّ قبحا من استعمال الألفاظِ الساقطة المبتذَلة » .

---

(١) سر الفصاحة ١٥٨ ، ١٥٩ .

(٢) منهاج البلغاء ١٨٨ .

وواضح أنه يربط بين سقوط المعنى وابتذاله وسقوط اللفظ وابتذاله وكذلك بين وضوح المعنى ووضوح اللفظ وحُسنه ، وهذا ما يؤكده قوله : « فأما المعانى الخارجة عن صنائع أهل المهن وعما يُحتاج فى فهمه إلى مقدمة فهى التى يجب أن يُكثر من استعمالها ، فإن منزلتَها من المعانى منزلةُ الألفاظِ المستعملة المفهومة التى ليست بعاميّة ساقطة ولا متوعّرة وحشيّة ، ... فأما المعانى التى يتوقّف فهمُها على المعرفة بعلم أو صناعه فمنزلتُها من المعانى منزلة استعمالِ اللفظ الحوشى الذى لا يفهمه إلا الأقل من خاصة الأدباء »[1] .

وكما نرى فالحديث عنده أعرضُ من حديث الجاحظ ، فالجاحظ يتحدث عن ألفاظ العلوم أو الصناعات الأخرى ، وبالذات ألفاظ المتكلمين ، أما حازم فيتحدث عن أكثر من صورة من صور الإحالة على مالا يعرفُه عامّة الجمهور وإنما تقتصر معرفتُه على بعض خاصّة المثقفين ، سواء فى ذلك الإحالة على العلوم والصنّاعات المختلفة أو الإحالة على القِصص والأخبارِ على تفاوتها فى الشّهرة والوضوح ، وهو يضم إلى ذلك الألفاظَ المستخدمةَ فى هذه الصناعات والعلوم ، وبذلك يتسع مجالُ حديثه بالنسبة لما وقف عنده الجاحظ ، وإن كان ذلك هو الأصل .

ثم يتسع حديثه من زاوية أخرى حين نراه يتسامح فى إيراد هذا الذى حظره بشرط أن يكون بناءُ الكلام عليه . يقول :

« إنْ تبين هذا فالواجب ألاّ يُستعمل فى الشعر من الأخبار إلاّ ما شُهر، وألاّ يستعمل فيه شيءٌ من معانى العلوم والصنائع ، ولا شىء من عباراتهم إذا كان الغرضُ مبنيا على ما هو خارج عن تلك العلوم والصنائع . فأمّا إذا

---

(١) منهاج البلغاء ١٨٩ .

كان غـرضُ الشعر مـبنيّا على وصْف أشـياءَ علميـة أو صناعيـة ومحاكـاتها والتخييل فى شــىءٍ شىءٍ منها ، فإيرادُ تلك المعانى والعبارات غـيرُ مَعيب فى ذلك الغرض ، لأن للشـاعر أن يحاكيَ شـيئًا (شيـئا) من جمـيع الموجودات ويخيِّل فى واحدٍ واحدٍ منها ما تميلُ إليه النفوسُ أو تنفر منه »[١] .

وواضح أن حازمًا يتناول المسألة بصورة أرحبَ مما تناولها به الجاحظ ومن تابعه ، أو ـ بعبـارة دقيقة ـ تناولهـا من أكثر من زاوية ، فبينـما يمنعُ الجاحظُ تماما استخـدامَ مصطلحات المتكلمين فى الشّعر ـ إلا على سـبيل التملّح ـ نجد للمسألةِ عند حازم أكثرَ من وجه ، فهـذه الألفاظ بمعانيها الاصطلاحية إما أن تكونَ هناك مندوحـةٌ عن استـعمـالها أوْ لا ، فـإذا كانت هناك مندوحـةٌ عن استعـمالها فإنّ استـعمالَها فى الشعـر ـ فى هذه الحالة ـ لا يحسُن ، وإن لم يكن هنـاك مندوحـةٌ عـن استعـمالهـا فلا بأس مـن ذلك ، ويبـدُو أن الحالة الأخيـرةَ هى تلك التى يكون غـرضُ الشاعر فـيهـا مبنيـا على محـاكاةِ هذه المعانى، وذلك حقّه ، لأن له أن يحاكىَ ما شاء من الموجودات.

ثم يقـدّم عددا من الأمثلـة على استخـدام مصطلـحاتِ العلوم فى غـير موضعِهـا ، ودون أن يكون الكلامُ مبنيا عليها . قال : « ومما تـسبب فيه إلى ذكر ما ليس الكلام مبنيا عليه من المعانى الكلامية والنحوية قول أبى تمام :

مودّةٌ ذَهَـبٌ ، أثمارُهـا شَبَـهٌ ‏ ‏ ‏ ‏ وهِمّة جَوْهَرٌ معرُوفُها عَرَضُ

لأن الجَوْهَر والعَرَض من ألفاظ المتكلمين الخـاصّةِ بصناعتهم . وقوله فى ما يرجع إلى صناعة النحو :

خَرْقَاءُ يلعَبُ بالعقُولِ حَبَابُها ‏ ‏ ‏ ‏ كتلاَعُبِ الأفعَالِ بالأسْمَاءِ[٢]

---

(١) منهاج البلغاء ١٩٠ .

(٢) منهاج البلغاء ١٩٠ ، ١٩٢ .

ثم ينقل عن الجاحظ هذا الخبرَ من البيان والتبيين :

« وحكى أبو عثمان الجاحظ قال : (أنشدتُ أبا شُعَيْبٍ القلاّل أبياتَ أبى نواس التى أولها :

ودَارِ نَدَامى عَطّلُوهَا وأدْلَجُوا بِهَا أثَرٌ مِنْهُمْ جَدِيدٌ ودَارِسُ

فقال : (هذا شعرٌ لو نقرتَ فيه طَنّ) فوصفه من طريق صناعته »

ثم يقول حازم :

« وقد أوردنا هذه الأمثلة على غير ما أوردَها غيرُنا . فكل ما انتسب إلى صناعة من الصنائع ، انتسابَ ما ذُكر من حيث هو معنىً راجعٌ إليها أو عبارةٌ مستعملة فيها ، فليس يَحسن استعمالُه فى الشّعر ، إذ الواجبُ أن يُقتَصَر بالأشياء على ما هى خاصّةٌ به ، وألاّ يُخلَط فنّ بفنّ ، بل يستعمل فى كل صناعة ما يخصُّها ويليق بها ، ولا يُشَابُ بها ما ليس منها »[1].

ونحن نعتذر عن هذه الإطالة فى الاقتباس من كتاب حازم . . غير أن الوضوحَ الذى عُرِضَتْ به فكرة الملاءمة بين الموضوع والألفاظ المستخدمة فى عَرْضِه والجمهور المتلقى ، ثم تعميمه ذلك على المعانى والألفاظ ، واقترابه الشّديد من الجاحظ إلى حد الصدور عن أفكاره ونقل أمثلته التى استقلّ بتوجيهِ بعضها على نحو خاصّ ، كل ذلك كان مشجّعا على هذه الإطالة التى تكشف عن عمق تأثير الجاحظ وأفكاره فى (البيان) ليس إلى القرن السابع الهجرى فى الشرق فحسب ، وإنما فى غرب الأمة الإسلامية أيضا .

---

(١) منهاج البلغاء ١٩٢ .

(٥)

عنصر الوحدة فى الأثر الأدبى

رأينا كيف شملت عنايةُ الجاحظِ الأثرَ الأدبّى على مستوى الصوْت المفرد، وعلى مستوى الأصواتِ المجتمِعة فى وحدةٍ صرفيةٍ واحدة ثم على مستوى تتابعِ الكلماتِ داخل النّص ، كما شملت اللفظَ من ناحية دلالتِه ووجوبِ الوضوحِ فى هذه الدّلالة ، ومن ناحية تاريخه وموقعِه فى الاستعمال بين الابتذِال والغَرابة ، ثم علاقةَ اللفظ بمعناه ، وبمتلقيه وبالموضوع الذى جِيءَ باللّفظ فى سياق التعبير عنه . . . إلخ .

ومعنى ذلك أن الجاحظَ قد شمل بملاحظاته الأثرَ القوليّ فى مفرداته وتركيبه ، وتجيءُ مراعاتُه لعنصر الوَحدَةِ فى هذا الأثر مؤكّدةً لهذه الحقيقة ، كما يجيء حديثُه عن هذه الوحدة شاملا - كعادته - لكلٍّ من الخطابة والشعر، وهو ما تكشفُ عنه النقول الكثيرةُ والآراءُ التى يقف فى صفّها ويدافع عنها .

وينقلُ فى هذا الصدّد ما رواه إسحاق بنُ حسّان بن قُوهيّ من حديث ابن المقفع عن البلاغة ، وقوله : « ليكُنْ فى صدرِ كلامكَ دليلٌ على حاجتك ، كما أن خيرَ أبيات الشعر البيتُ الذى إذا سمعتَ صدره عرفتَ قافيته » ، ثم ينقل ما يبدو أنه شرحٌ من راوى الخبر على كلام ابن المقفع : « كأنه يقول : فرِّقْ بين صَدْر خُطبة النّكاح وبين صدرِ خُطبة العيد وخطبة الصّلح وخطبة التّواهُب ، حتى يكون لكلّ فنّ من ذلك صدرٌ يدل على عَجُزِه، فإنه لا خيرَ فى كلامٍ لا يدل على معناك ، ولا يشى إلى مغزاكَ، وإلى العمود الذى إليه قصدت ، والغرض الذى إليه نزعت »[1] .

وسوفَ نرى أن الحديثَ عن وجوب دلالة (صَدْر) الخُطبة - أو مقدمتها

---

(١) البيان ١/١١٦ .

- على موضوعها قد انتقلَ إلى الشّعر وتُدُووِلَ لدَى اللاّحقين . أما فيما يتّصل بوحدة الخُطبة فإنّ الجاحظَ يواصل حشْد الآراء فى تأييدها وينقلُ بصفة خاصّة الأقوالَ فى التّحذير من نِسيان ما جاء فى بداية الخُطبة أو - بعبارة أبى دُوَاد بن حَـريز التى ينقلهـا الجـاحظ - التـحذيـر من « الخروجِ مِـمّـا بُنِيَ عليـه أولُ الكلام »(١) .

كما ينقلُ أحاديثَهم فى تذكّـر الخطيب لأول كلامه ، رغم طولِ خطبته ، ورغم ما قـد يكون من شَغْبٍ عليـه أو مقاطعـة له : « وأنشدَ أبو عبـيده فى الخطيب يطولُ كلامُه ويكون ذَكُورا لأول خطبـته ، وللّذى بَنَى عليه أمرَه وإن شَغَب شاغبٌ فقـطع عليه كلامه ، أو حدث عند ذلك حدَثٌ يُحـتاج فيه إلى تدبير آخر ، وصَلَ الثانيَ من كلامه بالأول ، حتى لا يكون أحدُ كلاميْه أجودَ من الاخر ، فأنشد :

وإنْ أحدَثُـوا شغبا يقطّـع نَظْمَهـا ... فإنـكَ وصّـال لمـا قَطّـع الشّغْـبُ
ولوْ كنتَ نسّاجا سدَدْتَ خصاصَها ... بقولٍ كطَعْم الشّهْد ما زَجَهُ العَذْبُ(٢)

ومن هذا المُنطلق يجيء وصـفهُ لخالد بن صَـفْوان بأنه « كـان أذْكَرَ الناسِ لأول كلامهِ ، وأحفظهَم لكل شيءٍ سلَفَ من منطقهِ »(٣) .

ويبدو أن تذكّـر الخطيب لأول كلامـه ، وعدم خروجـه عنه كان مـسألة أساسـيةٌ ولازمـة فى عمليـة الخَطابة ، بحكم الدوافع العـملية التـى أوجدت الحاجةَ إلى هذا الـفن ، إذْ إن طابعَ الدفاع والرّد والمحاورة قد فـرض نفسَه بما أوجبَ على المتكلم أن يتثبّت بأفكاره ، وبالبداية التى ابتدأ بها ، والرأى الذى

---

(١) البيان ١/ ٤٤ .

(٢) البيان ١/ ٢١٥ .

(٣) البيان ١/ ٣٣٩ .

يدافع عنه ، مهما تكن محاولاتُ التشويش عليه أو مقاطعتِه .

وسبق القولُ إن حديثَ الوحدة عنده يشمل الشّعر إلى جانب الخطابة ، وفى هذا الصدد ينقل عن آخرين ويتبنى آراءهم ، وقد نقل حديثا للشاعر الأموىّ رُؤْبَةَ بنِ العَجّاج يصف ابنَه عُقبة بأنه « ليس لشعره قِرانٌ » ، ويشرح قولَه بأنه « يريد قرانَ التّشابُه والموافقة »[1] كما ينقل قولَ الشاعر عمرَ بنِ لَجَأ لبعض الشعراء : « أنا أشعرُ منك ... لأنى أقول البيتَ وأخاه وأنت تقولُ البيت وابنَ عمه » ، ويقول الجاحظ « وجَعل البيتَ أخا البيت إذا أشبَهَهُ وكان حقّه أن يُوضع إلى جنْبه »[2] .

وقد انتفع الجاحظ بحديث (القِران) هذا فى مناسبةٍ أخرى ، هى حديثُه عن التلاؤم بين الأصوات وعدم التنافر فيما بينها ، وسمّى ذلك (قرانا) أيضا، وهو هنا ينتفع به فى سياق الحديث عن الوحدة فى القصيدة ، وهذه الوحدة التى تتحقّق بوضْع البيتِ إلى جانب ما يُشبهه أو يوافقه . ونَقَل ابنُ قتيبة هذا الحديثَ عن الجاحظ ، وعلّق عليه بقريب من عباراته ، فشرح وصْفَ رؤبة لابنه بانعدام (القِران) فى شعره بأنه « يريد أنه لا يقارن البيتَ بما يُشبِهُه »[3] ، وهى عبارة قريبة من عبارة الجاحظ « يريد قرانَ التّشابه والموافقة » ، أكثر من هذا يستغل ابنُ قتيبة النصيحةَ التى نقلها الجاحظُ عن ابن المقّفع بأن يكون فى صدر الكلام دليل على حاجة المتكلم وما قرّره من «أن خيرَ أبيات الشعر البيتُ الذى إذا سمعت صدره عرفت قافيته » ، فذهب ابنُ قتيبة إلى أن « المطبوعَ من الشعراء من سمَحَ بالشّعر واقتدر على القَوافِي وأراكَ فى صدر بيتهِ عجزَه وفى فاتحته قافيته »[4]، وهذا ـ كما نرى ـ مجرد

---

(١) البيان ١/١٠٥ ، ١٠٦ .

(٢) البيان ١/٢٢٨ .

(٣) الشعر والشعراء ١/ ٩٠ ، ٢/٦٠١ .

(٤) الشعر والشعراء ١/ ٩٠ .

نسْج على مَا أورده الجاحظ فى (البيان) حوْل وحدة العمل الأدبى .

وسبَق أن ذكرنا أنّ حديثَ الوحدة فى (البيان والتبيين) ينصبّ تارة على النّثر ممثلاً فى الخطب ، وأحيانا على الشعر ، وينصبّ أحيانا على التسوية بينهما ، وقد توزعت هذه الاتجاهاتُ عدداً من اللاّحقين وإن يكن الجميعُ قد تشبّثوا بمبدأ المناسبة بين مقدمه العمل والفكرة الأساسية فيه سواء كان شعرا أو نثرا .

وتلقانا فى هذا الصدد نصيحةُ صاحب (الرسالة العذراء) ـ وهو ينقل فى أحيان كثيرة عن الجاحظ ـ يقول « ليكُنْ فى صدر كتابك دليلٌ واضح على مرادِك ، وفى افتتاح كلامك برهانٌ شاهد على مقصدك ، حيثما جريت فيه من فنون العِلم ونزعت نحوه من مذاهب الخطب والبلاغات »[(١)] . وحديثه ـ كما نرى ـ منصبّ على النثر من الرسائل والخطب .

وأما حديثُ التسوية بين فنون النّثر والشعر فى مراعاة الوحدة فنجده عند ابن طباطبا الذى يقرر أن « أحسنَ الشعر ما ينتظم القولُ فيه انتظاما يُنسَق به أوله مع آخره على ما ينْسقه قائله ، فإن قُدِّم بيتٌ على بيت دخله الخلل كما يدخل الرسائلَ والخطب إذا نُقض تأليفُها » ثم قال : « يجب أن تكونَ القصيدةُ كلها ككَلِمَة واحدة فى اشتباه أولها بآخرها نسْجا وحُسنا وفصاحة وجزالةَ ألفاظٍ ودقةَ معانٍ »[(٢)] وذهابه إلى أن تكونَ القصيدة ككلمةٍ واحدةٍ يذكّر بما جاء فى (البيان) من وصف الجاحظ للمتلائم من الشّعر بأنّ ألفاظه « تراها سهلةً لينة . . . سلسةَ النظام ، . . . حتى كأن البيت بأسره كلمةٌ واحدة ، وحتى كأنّ الكلمة بأسرها حرف واحد »[(٣)] .

---

(١) الرسالة العذراء ص ٢٣٦ ـ ضمن (رسائل البلغاء) .

(٢) عيار الشعر ١٢٦ .

(٣) البيان ١/ ٦٧ .

أكثرُ من هذ يصادفنا عنده هذا التصريح : « ينبغي للشاعر أن يتأمل تأليفَ شعره وتنسيقَ أبياته ، ويقف على حسن تجاورها أو قُبحه فيلائم بينها لتنتظم له معانيها ، ويتصلَ كلامه فيها ، ولا يجعل بين ما قد ابتدأ وصفَه وبين تمامه فصلا من حشوٍ ليس من جنس ما هو فيه ، فينسَى السامعُ المعنَى الذى يسوقُ القولَ إليه »(١) .

وهذا هو مضمون ما تردّد كثيرا فى البيان والتبيين - وإن يكن خاصّا بالخطيب - من أن عليه ألا يخرج من أول ما بُنِيَ عليه الكلام(٢) .

وينقل أبو طاهر البغدادى ت ٥١٧ ما أورده الجاحظ منسوبًا إلى بعض أهل الهند من ضرورة تذكر البليغ لما عَقَد عليه أولَ كلامه(٣)، أما الكَلاعى (أبو القاسم محمد بن عبد الغفور ق ٦) فينقل عن ابن جنّى قوله « وإذا كان المُرسِلُ حاذقا أشارَ فى تحميده إلى ما جاء بالرسالة من أجله » ثم يقول : «وهذه عادةٌ لابنِ عَبْدِ كَان مشهورةٌ .... وقد قدّمنا ... فى فصل (العنوان) أن الإشارة فيه إلى الغرض المذكور ، والمعنىَ المراد أصلٌ جلل « يفتقر العنوان إليه ، فيجب المحافظةُ عليه ، وإذا كان هذا رأيَنا فى العنوان فما ظنّك بصدْر الكتاب ؟ وكان أبو الطيّب الجُعْفى ينحو فى غزل قصائدِه إلى غرض مقاصدِه، وقد نبّهنا فى كتابنا الموسوم بالانتصار على ذلك »(٤) .

أما ابنُ الأثير فيتحدّث عن المبادئ والافتتاحات ، ويقول إن « حقيقة هذا النوع أن يُجعل مطلعُ الكلام من الشعر أو الرسائل دالاً على المعنى المقصود

(١) عيار الشعر ١٢٤ .

(٢) البيان ١/ ٩٣ ، والرأى وارد فى الصحيفة الهندية التى نقل ترجمتها وقد نقله وعزاه إلى الجاحظ أبو طاهر البغدادى فى قانون البلاغة ٥٥ .

(٣) قانون البلاغة ٥٥ .

(٤) إحكام صنعة الكلام للكَلاعى ص ٦٦ ، ٦٧ .

من ذلك الكلام : إن كان فتحا ففتحا ، وإن كان هناءً فهناء أو كان عزاء فعزاء ، وكذلك يجرى الحكمُ فى غير ذلك من المعانى . وفائدته أن يعرف من مبدأ الكلام ما المراد به »[١].

وذهب العلوى فى (الطراز) نفسَ المذهب فقال : « ينبغى لكلّ من تصدّى لمقصد من المقاصد وأرادَ شرحه بكلام أن يكون مفتتح كلامه ملائما لذلك المقصد دالاً عليه ، فما هذا حالُه يجب مراعاتُه فى النّظم والنثر جميعا[٢].

وكلامُ ابن طباطبا والكلاعى وابنِ الأثير والعلَوى ينصبّ على الوحدة بين مقدمةِ العمل الأدبى وغرضه ، سواءٌ كان شعرا أو نثرا ، وهناك من خَصّوا الشعرَ بكلامهم على المناسبة بين الافتتاح والغرض ، واشتهر الحاتميّ بكلماته حولَ هذا الموضوع ، ويصادفُنا انتقادُه للمتنبّى بسبب ابتداءاته المتشائمة لقصائد المديح، يقول « لأنّ كل صِنْف من صنوف القول يقتضى نوعًا من أنواع الابتداء، وضربا من ضروب الاستفتاح لا يصلح لغيره. . . فينبغى للمادح . . . أن يفتتح شعرَه بما يكون دالاً على غرضه، ومشيرا إلى مراده »[٣] وقريب من هذا القول ما ذهب إليه صاحبُ (جوهر الكنز) من أنه « لا ينبغى للشاعر أن يقدّم على الرّثاء نسيبًا ولا غزلا، ولا يذكر ما يبسط النفسَ ويستدعى المسرّة . . كما أن الراثى لا ينبغى أن يخلط كلامَه بما يدل على اللذّة ومسرةِ القلب . . . كذلك المادح لا ينبغى أن يخلطه بما يدل على القبض ومساءَةِ النفس »[٤].

---

(١) المثل السائر ٢/ ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ويراجع ٢٤٩ حيث يتحدث عن وجوب الملاءمة فى افتتاح الرسائل .

(٢) الطراز ٢/ ٢٦٦ .

(٣) الرسالة الموضحة للحاتمى ٦٧ ، ولعل فى كلام الحاتمى ما يذكر بما شرحوا به كلامَ ابن المقفع ـ الذى نقله الجاحظ ـ من وجوب التفريق بين صدور الخطب بحسب موضوعاتها .

(٤) جوهر الكَنز ٥٣١ ، ٥٣٢ .

ويغلبُ على الظن أن حماسَ الجاحظ لصفة الوحدةِ فى الأثر القوليّ وحشدَه لكثير من الأقوال التى تحبّذ هذه الصفة وتحضّ عليها ، ثم شرحَه وتوجيهه لها ، قد بثّ فى اللاّحقين هذا الحماسَ لهذه الصفة فى العمل وغرضه الأساسى .

ولا يفوتنا فى هذا الصدد أن نشير إلى نّص فى (الحيوان) يحمل دلالةً فى غاية الأهمية ، وذلك من جهتين : الأولى : حرص الجاحظِ على عنصر الوحدةِ فى العمل الأدبىّ ـ وهو القصيدة فى هذه المرة ـ والثانية ما يمثّله من نظرة الجاحظِ إلى طبيعة عمليّة الخَلْق الأدبيّ ، وطبيعة مقدرةِ الخلْق لدى الأديب ، والتى تدخل فيها قدرتُه على (المحاكاة) أحيانا ، ليس على نحوٍ حرفىّ مطابق للواقعِ ، وإنما فى تصرّف يفضى إلى إعادة تشكيل الواقع وفقًا لمقتضيات الفن .

ويتعلّق النص الذى نُقدّم لإيرادهِ بمشهد صيْد الوَحْش الذى يتكرر كثيرا فى القصيدة العربية ، يقول الجاحظ « ومن عادة الشعراء ـ إذا كان الشّعرُ مرثيةً أو موعظةً أن تكونَ الكلابُ التى تقتُلُ بقر الوحش ، وإذا كان الشعر مديحا . . . ـ أن تكونَ الكلابُ هى المقتولة ، ليسَ علَى أنّ ذلكَ حكايةٌ عن قصّةٍ بعينِها ، ولكنّ الثيران ربما جَرَحَتْ الكلابَ ، وربما قتلتْها ، وإما فى أكثر ذلك فإنها تكون هى المُصابة والكلابُ هى السالمة والظافرة»[١] .

إن واحدةً من عبارات هذه الفقرة يمكن أن تقود إلى الاقتناع بالتكامل فى تفكير الرجل ، وأعنى قوله : « ليس على أن ذلك حكايةٌ عن قصة بعينها » فمادامت وقائعُ المشهد لا تحكى واقعًا بعينه ، فهى تخضع لمقدرة الشاعر ورغبتِه فى تشكيلها على نحو دُون آخر ، وإذَنْ فهو صاحب هذا التشكيل أو

---

(١) الحيوان ٢/ ٢٠ .

خالقـه . ويؤمن الجاحـظ بأن عمليـةَ الإبداع تخضع لما يطلق عليـه (طَبْعُ) الأديب ، ويعنى عنده القوة التى تمكن الأديب من الإجادة فيما (طُبع) على أن يُجيد فيه ، بصرف النظر عن تجارب حياته أو خبراته فى الواقع فإذا قُدر له أن يتـعرض لـ (الحكاية) لبـعض عناصر هذا الواقـع فإن بمقـدوره ـ إن كان مطبوعا على ذلك ـ أن يتجاوز عن حـرْفية النقل إلى نوع من إعادة خلق هذا الواقع فـيكون لهـا من الأثر ما ليس للـواقع المحاكَى نفـسـه . وهذه مسـألة سنزيدها إيضاحـا فى مكانها ، عندمـا نعرض لاستـمداد الجاحظ من فلسـفة الطبائع من اليونان ، وانتفاعه بهذه الفلسفة فى توجيه نظراته الفنية فى الأدب والشعر بصفة خاصة .

ومن ناحية أخرى فإن هذا النحو الخـاص من التشكيل المتأبى على مجاراة الواقع بتفاصيله ، إنما يجيء محققا لنوع من الوحدة ، وحدة الخيط الشعورى فى القصيدة ، على أساس ما تثيـره هزيمة الثور الوحشى القوى المتمكن ـ أمام الكلاب الضعيفة الهيّنة الشأن من شعور باختلال ناموس العلاقات بين الأحياء وسيطرة الأضعف وانْـدِحَارِ الأقوى ، وما يصحب ذلك من مـيل إلى التأمل وشعور بالانقباض مما يلائم جوّ الرثاء أو الوعظ . . ثم مـا يثيره انتصار الثور وهزيمة الكلاب من الإحساس باستمرار ناموس الطبيعة فى بقاء الأقوى واندثار الضعيف ، وما يصـحب هذا من شعور الانبساط والثقـة بالوجود فى معرض المديح .

ذلك بعض مـا نراه فى هذا النص الذى كـان لا بد من الوقـوف عنده لما نلمحه فيه من تكامل مع حديثـه فى (البيان) ـ وفى (الحيوان) أيضا ـ عن (الطّبع) ـ أو مقـدرة الخَلْق لدى الأديب ـ وكذلك مع حديثه فى (البـيان) عن قدرة البعض على (الحكاية) ، وهى الأحاديث التى تتردد فيها أصداء فلسفة طبيعـية واضحة صُبغت بصـبغة إسلامية ، كـما تظهر فيهـا تأثيراتٌ أرسطية أيضًا، على نحو ما سنرى فيما بعد .

خالقـه . ويؤمن الجاحـظ بأن عمليـةَ الإبداع تخضع لما يطلق عليـه (طَبْعُ) الأديب ، ويعنى عنده القوة التى تمكن الأديب من الإجادة فيما (طُبع) على أن يُجيد فيه ، بصرف النظر عن تجارب حياته أو خبراته فى الواقع فإذا قُدر له أن يتـعرض لـ (الحكاية) لبـعض عناصر هذا الواقـع فإن بمقـدوره ـ إن كان مطبوعا على ذلك ـ أن يتجاوز عن حـرْفية النقل إلى نوع من إعادة خلق هذا الواقع فـيكون لهـا من الأثر ما ليس للـواقع المحاكَى نفـسـه . وهذه مسـألة سنزيدها إيضاحـا فى مكانها ، عندمـا نعرض لاستـمداد الجاحظ من فلسـفة الطبائع من اليونان ، وانتفاعه بهذه الفلسفة فى توجيه نظراته الفنية فى الأدب والشعر بصفة خاصة .

ومن ناحية أخرى فإن هذا النحو الخـاص من التشكيل المتأبى على مجاراة الواقع بتفاصيله ، إنما يجيء محققا لنوع من الوحدة ، وحدة الخيط الشعورى فى القصيدة ، على أساس ما تثيـره هزيمة الثور الوحشى القوى المتمكن ـ أمام الكلاب الضعيفة الهيّنةِ الشأن من شعور باختلال ناموس العلاقات بين الأحياء وسيطرة الأضعف وانْـدِحَارِ الأقوى ، وما يصحب ذلك من مـيل إلى التأمل وشعور بالانقباض مما يلائم جوّ الرثاء أو الوعظ . . ثم مـا يثيره انتصار الثور وهزيمة الكلاب من الإحساس باستمرار ناموس الطبيعة فى بقاء الأقوى واندثار الضعيف ، وما يصـحب هذا من شعور الانبساط والثقـة بالوجود فى معرض المديح .

ذلك بعض مـا نراه فى هذا النص الذى كـان لا بد من الوقـوف عنده لما نلمحه فيه من تكامل مع حديثـه فى (البيان) ـ وفى (الحيوان) أيضا ـ عن (الطّبع) ـ أو مقـدرة الخَلْق لدى الأديب ـ وكذلك مع حديثه فى (البـيان) عن قدرة البعض على (الحكاية) ، وهى الأحاديث التى تتردد فيها أصداء فلسفة طبيعـية واضحة صُبغت بصـبغة إسلامية ، كـما تظهر فيهـا تأثيراتٌ أرسطية أيضًا، على نحو ما سنرى فيما بعد .

القسم الرابع

التداخل بين المنطلقات الكلامية والفلسفية
فى بحث قضية الإعجاز
وانعكاساتها المختلفة

تمهيد

قلتُ إن المتكلمين ـ خاصةً المعتزلة ـ قد دخلوا إلى ساحة النقد الأدبيّ من منفذين ، أحـدُهما يتّصل بجانب الوسائل ، وهو اهتمـامهم بفن الخطابة ، والآخر يتصل ببعض القضايا التى تفرّعت عن بعضِ أصولهم وهو البحث فى إعجاز القرآن .

وهنا يجب التنبيه إلى مسألتين :

الأولي : الأهمية التى تتمتع بها قضية الإعجاز ـ إثباتُه وجهاتُه وتفاصيلُ كلّ من هـذه الجهـات ـ فى مباحثِ المتكلمين ، وليس أدلّ على ذلك ـ علمـيا ـ من أنّ مـوضـوع الإعجـاز يمثّل قاسـمـا مشـتركـا فى مجادَلاتهم بصرف النظر عن اختلافِ الآراء فى جِهته ، فضلاً عن هـذه الوَفْـرة مـن الكتب الدائرةِ حولَه ، والتـى يحـمل بعضـها ـ صراحة ـ فى عنوانه معنى البحث فيه (١) .

أكثر من هذا أنّ اهتمام المتكلمين بموضـوع الإعجاز فى جانبه البلاغيّ هو الذى دفعهم إلى الخوْض فى نقد الكلامِ شعره ونثره ، وإلى تأليفِ الكتب فى ذلك ، ويعتـرف حـازم القرطـاجنّى بأن « الـذى يُورطهـم فى هذا [يعنى الحديثَ فى نقـد الشعر] أنهم يحـتاجـون إلى الكلام فى إعـجاز القـرآن ، فيحتاجون إلى مـعرفة ماهيّة الفصاحة والبلاغة . . . فـيفزعون إلى مطالعة ما

---

(١) من هذه الكتب ـ مـثلا ـ (النكت فى إعجـار القرآن) للرّمـانى ، و (إعجـار القرآن) للباقلانى و (دلائل الإعجاز) لعبد القاهر ، و (نهاية الإيجاز فى دِرَايَةِ الإعجاز) للفخر الرازى و (الطراز المتضـمن لأسرار البـلاغة وعلوم حقـائق الإعجاز) لـيحيي بن حـمزة العلوى . وقد ذكر السيوطى فى (الإتقـان) فى (النوع الرابع والستين) وهو فى إعجاز القرآن ، عدداً ممن أفردوا الإعجاز بالتصنيف .

تيسّر من كتب هذه الصناعة »[١] .

أما الباقـلانى فينعَى على كلّ من المشتغلين بعِلم العربيـة والمشتغلين بعِلم الكلام أنهم لم يُعطوا موضوعَ الإعـجاز حقَّه من اهتمـامِهم مع أنه أولى بهذا الاهتمام ، مما شـغلوا به أنفسهم من موضـوعات كلاميّة أو نحـوية ليس لها نفسُ الأهمية . ويقول : « وقد كان يجوزُ أن يقع ممّن عمِل الكتبَ النافعةَ فى معانى القرآن وتكلّم فى فوائده من أهل صنعة العربية وغيرِهم منْ أهل صناعة الكلام أنْ يبسطوا القـولَ فى الإبانة عن وجه معـجزته والدلالة على مكانه ، فهو أحقّ بكثير مما صنفوا فيه من القول فى (الجُزْء) و(الطَّفْرة) ودقيق الكلام فى (الأعْراض) وكثير من بديع الإعراب وغـامض النّحو ، فالحاجة إلى هذا أمَسُّ ، والاشتغال به أوْجَبُ »[٢] .

وهو تعميمٌ غيرُ دقيق من حازم ، ومبالغة من الباقلانى ، لأن كثيرين من المتكلمين لم يعـتمـدوا فى معـرفة بلاغة الـقرآن المعجـزة على مطالعـة كتب الآخرين فى الفصـاحة والبلاغة كـما يقول حازم ، وإنما ساهمـوا فى التأليف فيهما ، كما ألّفوا الكثيرَ من الكتـب فـى الإعجـاز خلافا لما يقوله الباقلانى .

والمهم أن ذلك لم يكن تطفّلا منهم على ميدان البحث البلاغى والنقدى، لسبب جوهرى هو أهمـية هذا البحث لمعرفـة الإعجاز . . ثم لأهمية قـضية الإعجـاز فى إطار المباحث الكلامـية[٣] ، وهذا مـا يـكشف عنـه أبو هلال العسكرى فى مقـدمة الصّناعتين : « إن أحقّ العلوم بالتعلّم . . . بعـد المعرفة

(١) منهاج البلغاء لحازم ٨٧ .

(٢) إعجاز القرآن ص ٥ .

(٣) فى القصد من دراسة البلاغة والتأليف فيها إلى الغاية الكلامية من معرفة الإعجاز ، يراجع بحث (البلاغـة العربيـة وأثر الفلسفة فيهـا) للأستاذ أمين الخولى ـ ضمـن كتاب (مناهج تجديد) ص ١٦٧ ـ ١٦٩ .

بِالله جلّ ثناؤه ـ علمُ البلاغة ومـعرفة الفصاحة الذى به يُعرف إعـجازُ كتاب الله تعالى ، الناطقِ بالحق ، الهادى إلى سبيل الرشد ، المدلولِ به على صِدْق الرسالة ، وصحّة النبّوة . . . فينبغى من هذه الجهة أن يقدّم اقتباسُ هذا العلم على سائرِ العلوم بعدَ توحيد الله ، ومعرفـةِ عدْله ، والتّصديق بوعْده ووعيده على ما ذكره ، إذ كانت المعرفةُ بحصّة النبّوة تتلو المعرفةَ بالله جلّ اسمُه »(١).

وغنيّ عن القول أن التـصديق بكتاب الله يقـترن بالتصديق برسـالة رسوله ، وهما يَتلُوان الإيمان بالله عزّ وجل(٢) وأنّ التصديق بكتاب الله يعنى التصديقَ بكل ما جاء فيه ، ومن ذلك أنه مُعجِز للبـشَر ، فائقٌ لقُدرهم فلا يستطيعون أن يعارضوه أو يحاكوه(٣). هذا هو موقع قضية الإعجاز فى مباحث المتكلمين وموقع البـحث فيها بين مبـاحث العقيدة ومـا يتصل بتصديق رسـالة الرسول والكتاب الذى أُنزل عليه والصفات التى وُصِفَ بها هذا الكُتاب .

المسألة الثانية : أن قضية الإعجـاز ، وهى القضيّة المحوريّة فى الموقف الكلامّى للجاحظ ، ليست مـثارةً على نحو صريح ومباشر فى كـتاب (البيان والتـبيين) ، وهو العـمل المحوريّ فى الآثار الـنقديّة للجـاحظ ، وقد يعـود السببُ إلى اختـصاصِه قضية الإعجـاز بكتاب مستقل ، هو كتـابه المفقود فى (نظم القرآن) ، ومع ذلك فهـذه القضية مثـارةٌ فى كثير من كتـبه الأخرى ، وفى كتب الفِرق التى تعرّضتْ لموقف الجاحظ فى هذه القضية .

أما بالنسـبة لموضوع كتـابنا هذا فإنّ حديثَ الجـاحظ فى قضية الإعـجاز

(١) الصناعتين ٧ ، ٨ ، وينظر : إعجار القرآن للباقلانى ص ١٠ .

(٢) يراجع : البقرة آية ١٧٧ ، ٢٨٥ ، والنساء آية ١٣٦ ، والتحريم آية ١٢ .

(٣) فى تكفير منكر الإعجاز يراجع : (الفـصل) لابن حزم ٣/ ١٤ ، ويشير الجاحظ إلى ردّه فى بعض كتبه على من يزعم أن تاليف القـرآن ليس بحجة ، و « أنه تنزيل وليس ببرهان ولا دلالة » ، فصل من صدر كتابه فى خلق القرآن ، رسائل ٣/ ٢٨٧ .

يكتسب أهمية من جهتين :

الأولي : انعكاس الموقف الكلامى للجاحظ فيها على نظراته الفنية وآرائه فى عددٍ من الموضوعات التى جاء رأيُه فيها ونظرته إليها صدىً لموقفه فى قضية الإعجاز . فالموقف من الشّعر ومن السّجْع ومن السّرقات ومن علاقة اللفظ بالمعنى ودوْر كلٍّ منهما فى بناءِ العمل الأدبيّ . . كلّها موضوعات يُحتاج فى فهمها وتفسير رأيه فيها إلى معرفة موقفه فى هذه القضيّة ، وهو الموقف الذى انعكس على آرائه الفنيّة فى هذه الموضوعات .

الثانية : ما يحمله حديثُ الجاحظ فى بعض جهات الإعجاز من تأثيراتٍ فلسفيّة معينةٍ حكمتْ موقفَه فيها ، كما وجّهت ـ على نحو ما سنرى ـ موقفه فى عدد آخرَ من القضايا الفنيّة ، خاصةً ما يتّصل بموهبة الإبداع لدى الأديب، واختلافها من أديب لآخر ، ومن بقعة لأخرى ، بل ومن أمّة إلى أخرى كذلك .

(١)

قضية الإعجاز

أبعادها وانعكاساتها

التفرد المتمثل فى صفة
- أو صفات - غير مسبوقة ، وغير
قابلة للتكرار بواسطة البشر .. هو
وجه الإعجاز القرآنى - أو
خاصّته - فى نظر الجاحظ .
فالقرآن قد « خالف ... جميعَ
الكلام الموزونِ والمنثورِ ، وهو منثورٌ
غير مقفّى على مخارج الأشعار
والأسجاع[(١)] » والإنسان إذا عرف
صنوفَ التأليفِ عرفَ مُباينةَ نظْمِ
القرآن لسائر الكلام»[(٢)]

وتحملُ هذه التصريحاتُ إشارةً ضمنيةً إلى إحدى جهاتِ الإعجاز فى القرآن الكريم وهى أشهرُ ما قِيلَ به من هذه الجِهات، أعنى إعجازَه من جهة نظْمه، أو بلاغته الفريدةِ المتميزةِ الفائقةِ جميعَ ما للبشرِ من صنوفِ البلاغات.

وهناكَ جهةٌ أخرى ، ولكنها محدودةُ الأصداء كجهةٍ من جهات الإعجاز، وإن كانت بالغَة الأهمية من حيث مصدرُها ، وتلك هى القولُ

(١) البيان ١/ ٣٨٣ .

(٢) مقالة العثمانية - ضمن رسائل الجاحظ - ٤/ ٣١ .

بالصَّرفة ، أى صرْف اللهِ العربَ عن معارضةِ القرآن ـ لا على أنّ فى الإمكان معارضتَه لولا هذه الصرفةُ ، ولكنْ تنزيهًا من الله لكتابه على أنْ يكون مَطمَعا لمحاولاتهم ، ومطمحًا لمعارضتهم . يقول :

« ومثلُ ذلك ما رفع من أوهام العربِ وصَرف نفوسَهم عن المعارضة للقرآن بعد أنْ تحداهم الرسولُ بنظمه ، ولذلك لم نجدْ أحدا طمِع فيه ولو طمع فيه لتكلّفه ولو تكلّف بعضُهم ذلك فجاء بأمرٍ فيه أدنى شُبهةٍ لعظُمت القصةُ على الأعرابِ وأشباه الأعرابِ والنساء وأشباهْ النساء ، ولألقى ذلك للمسلمين عَمَلاً ، ولطلبوا المحاكمةَ والتّراضى ببعض العرب ، ولكثُر القِيل والقال »[١] .

وواضحٌ أن الصَّرْفَة التى قال بها الجاحظُ ليست هى الصَّرفة التى يرى أصحابُها أنه كان فى مقدور العربِ محاكاةُ القرآن ومعارضتُه لولا صرْف اللهِ لهم ، فالجاحظ يرى أنّ اللهَ صرفهم بمعنى جعلَهم عاجزين أو ـ بعبارة أخرى ـ جَبَلَ طبيعتَهم على هذا العجزْ عن إمكان المعارضة ، فلم تكن هناك قوةٌ ثم أُزيلت أو مقدرةٌ ثم حُجِبت ، وإنما هى طبيعة البشر ممّن سبق على القرآن ومَنْ عاصره أو جاء بعد ذلك ، طبيعةُ العَجْز عن مثل هذا العمل ، بل إن الجاحظ يجعل الاقتناعَ بهذا العجزِ شرطا من شروط الإيمان بأنّ القرآن معجز ، وذلك إلى جانب شرطِ العلم بمباينة نُظمه لسائر الكلام :

«فإذا عرَف صنوفَ التأليف عرفَ مباينةَ نظم القرآن لسائر الكلام، ثم لا يكتفى بذلك حتى يعرفَ عجزَه وعجزَ أمثاله، عن مِثْله، وأنّ حكمَ البشر حكمٌ واحدٌ فى العجز الطبيعى، وإن تفاوتوا فى العجز العارِض»[٢] .

---

(١) الحيوان ٦/٢٦٩ .

(٢) مقالة العثمانية ـ رسائل ـ ٤/ ٣١ .

وبذلك نجد أنفسنَا أمامَ أصداء الفلسفة الطبيعية وموقف الجاحظ من مسألة (الطبائع) في صيغتها الإسلامية التي ارتضاها ، مما سنعرض له فيما بعد في القسم الخامس . . فانصراف الناس عن معارضة القرآن جاء استجابة لما طبعَهم اللهُ عليه لأنّ كلّ إنسان - تبعًا لهذه الرؤية - يتصرّف وفقا لطبيعته التي ركّبها اللهُ فيه ، ولهذا كان انصرافهم عن المعارضة مقرونا بإقرارهم بالعجْز عنها ، لأنّ هذا العجزَ فيهم (طبيعيٌّ) وليس عارضًا .

فإذا جئنا إلى الصّفة الحادثة التي تفرّد بها القرآن وعجزَ الناسُ عن محاكاتها ، وسألْنا عن جهة هذه الصّفة ، كانت جِهتُها هي « نظمُه البديعُ الذي لا يقدرُ على مثلِه العباد »[1] والذي « صارَ مِن أعظم البُرهان ، و . . . من أكبرِ الحُجج »[2] وتذكر المصادرُ أن الجاحظ قد ألّف كتابا بعنوان (نظْم القرآن)[3] وهو مفقود ، ولكنّ الإشارات المتناثرة في بعض مؤلّفات الجاحظ تشير إلى تعلّق هذه الصّفةِ بعنصر التركيب والتأليف دون المفرداتِ أو الحروف ، وأنه لهذا السبب كان اتجاه التحدى بالدعوة إلى الإتيان بعددٍ من سوره ، أو حتى بسورةٍ واحدة :

---

(١) الحيوان ٤/ ٩٠ ، ويعلن الجاحظُ أنه كان يرضى من مخالفيه في قضية خلق القرآن - يقصد أتباع ابن حنبل - بأن يقولوا « القرآن . . . صوت ، وذو تأليف وذو نظم وتوقيع وتقطيع . . . » خلق القرآن ، رسائل ٣/ ٢٩٠ .

(٢) البيان ١/ ٣٨٣ وفي ٣/ ٢٩٥ يصرّح بأن « عجزَ العرب عن مثل نظم القرآن حجّةٌ على العَجَم .

(٣) وردت الإشارة إلى هذا الكتاب في مؤلفات الجاحظ في (خلْق القرآن) - رسائل ٣/ ٢٨٧، الحيوان ١/ ٩ ، ٣/ ١٣١ . أما عند غيره ففي كتاب (الانتصار والردّ على ابن الراوندي الملحد) لابن الخياط المعتزلي ص ٢٢ ، وفي (إعجاز القرآن) للباقلاني ص ٦ ، ٢٤٨ وفي إرشاد الأريب لياقوت ١٦/ ١٠٧ ، و (تحرير التحبير) لابن أبي الاصبع ص ٨٩ ، وغيرها .

« لأن رجلاً من العـرب لو قرأ على رجل من خطبائِهم وبلَغـائهم سورةً واحدةً طويـلة أو قصيـرة ، لتبـيّن له فى نظامهـا ومخـارجها ، وفى لفـظها وطبعها أنه عاجزٌ عن مثلها . ولو تحـدّى بها أبلغَ العرب لظهر عجزُه عنها . وليس ذلك فى الحرف والحرفيْن ، والكلمة والكلمتيْن »[١] .

ويرى الجاحظُ أنّ اعتماد النظم بمقدار الـسورة حدًّا أدنى للقدر المعجز من شأنه أن يُـبعد احتمـالات القول بأنّ فى القرآن تكرارا لـبعض ما كان يعـرفه العرب ، وذلك بسبب اشتمالِه على بعض كلماتٍ كانت تجرى على ألسنتهم، فالتحدّى بـالنظم على مستوى السورة ـ على الأقل ـ يبعـد مثل هذا الاتهام ، ويدْعَمَ صفة التفرد فيه والمجىء على غير مثال سابق :

« الا ترى أنّ الناسَ قد كان يتـهيّأ فى طبائعهم ويـجرى على ألسنتهم أن يقول رجلٌ منـهم : الحَمْد لله ، وإنّا للّـه ، وعلى اللّه توكلنا ، وربُّنا الله ، وحسـبُنا اللّه ونعمَ الوكـيل ، وهذا كلُّه فى القـرآن ، غيـر أنه متـفرّقٌ غـيرُ مجتمع، ولو أراد أنْطَقُ الناسِ أن يؤلّـف من هذا الضرب سورةً واحدةً طويلة أو قصـيرة ، على نظْم القرآن وطبْـعه ، وتاليفه ومَـخرَجِه لما قـدَرَ عليه ولو استعان بجميع قحطان ومَعَدّ بنِ عدنان »[٢] .

النظمُ ـ إذن ـ متعلّقٌ بالتركيب والتأليف ، أيْ بجانب اللّفظ ، وهو حُكْم نستمـده مما سبق من كلام الجاحظ فى تعلّق النظم بالتـأليف دون الكَلِم المفردة أو ما فى حُكمـها ، كما تُعـضّده دعوةُ القـرآن نفسه إلى المعارضـة ، فالنبى صلى الله عليه وسلم قد دعاهم إلى معارضته ، وأكثر من مراجعتهم فى ذلك حتى ظهر عجزُهم ، ويضيف الجاحظ :

---

(١) حجج النبوة ـ الرسائل ـ ٣/ ٢٢٩ ، وتراجع ص ٢٧٣ ، ٢٧٤ أيضًا .

(٢) الموضع السابق ص ٢٢٩ .

« ولوْ لم يكنْ النبيّ صلى اللـه عليه وسلم تحـدّاهم بالنظر(*) والتأليف، ولمْ يكن أيضـا أزاحَ علّتهم حـتى قال تعـالى ﴿ قُلْ فَأْتُوا بعَـشْرِ سُوَرٍ مِـثْلِه مُفْتَرَيَاتٍ ﴾ ، وعارِضونى بالكذِب ، لقد كان فى تفصيله له . . . وتقديمه له واحتجاجِه ، ما يدعو إلى معارضتِه ومغالبته . . . . »(١) .

وقـد يبـدو فى النص شيءٌ من الاضطراب ، ولكنّ مـا تحـمله العـبـارة القرآنـية من طلَب المعـارضة حـتّى بما كان مـفترى ، ثم مـا جاء على لـسان الجـاحظِ ـ مما يبدو تـوضيـحًا عـلـى نّص الآية ـ من قـوله (وعارضـونى بالكذب) . . يجعـلنا نُوافق مع الدكتور زغلول سـلام على أن إعجـاز القرآن عند الجاحظ « مـتّصل بالنّظْم وحـدَه ، بصرف النظر عـما يحـويه القرآنُ من المعاني »(٢) .

وإذا كـان لنا أنْ نستـأنسَ لذلك الرأى بموقف آخـر من مواقف الجـاحظ فليكن حديثـه عن التكرار فى القرآن ، وما ذهب إليـه من أن « اللّهَ عزّ وجلّ ردّد ذكر قصة موسى وهُود ، وهارونَ وشُـعَيْب . . . وكذلك ذِكْرَ الجنة والنار وأمور كثيرة »(٣) ويمكن القولُ إن هذا الضربَ من التكرار يتعلق بالمضامين دون الصياغة ـ أو النظم ـ وبالتالى فهو غير مخلٌّ بالصفة التى بايَنَ بها القرآن غيرَه من الكلام ، والتى بهـا كان معـجزا ، وهى (النظم) الذى يتـحتّم ـ وفـقا

(*)هكذا فى النص ، وأرجح أن تكون مصحّفةً عن (النظم) .

(١) حجج النبوة ـ رسائل ـ ٣/ ٢٧٧ ، والنصّ القـرآنى جزء من أية ١٣ من سورة هود ، وقد يكون من المفـيد مراجـعة ما نقله السـيوطى ـ فى الإتقـان ـ منسوبا إلى الجـاحظ مما يبدو توضيحا على سياق هذه الآية ومناسبـة نزولها ـ يراجع : النوع الرابع والستون فى إعجاز القرآن .

(٢) أثر القرآن فى تطور النقد العربى ص ٧٧ .

(٣) البيان ١/ ١٠٥ .

لنظرة الجاحظ ـ أن يكون متعلّقا بصياغة الكلام وتركيبه دون محتواه .

ونضيف أنّ اعتبارَ النظم فى جانب اللفظ والصياغة دون المحتوى يتمشى مع بقية مواقف الرجل ـ كما سنرى ـ سواء فى حديثه عن الشّعر أو العلاقةِ بين اللّفظ والمعنى أو قضيةِ السرقات وغير هذه من القضايا .

أمامنا ـ كما نرى ـ موقفٌ متعدد الجوانب من حيث تكوينُه ، واحتمالاتُ تأثيره فى اللاّحقين ، ثم وجوهُ الصّلة بينه وبين نظرةِ الرجل فى عدد من الموضوعات الأخرى التى تعرّض للحديث عنها .

لدينا أولا استخدامُه لمصطلح (النظم) كعلَم على الخاصّة الفنيةِ التى تفرّد بها نصٌّ القرآن الكريم ، والتى تمثل جهة الإعجاز فيه[1]، ولدينا القطعُ بمخالفة هذا النظم لكلّ المعروف من أقسام تأليف الكلام عندهم ، ولدينا احتسابُه للقدر الذى وقع به التحدّى والمعارضة بمقدار السّورة على الأقل ، وأخيرا لدينا تعلُّقُ هذه الخاصّة بجهة اللفظ والصياغة دون المحتوى. وفى كلّ من هذه الجوانب وَجَدَ الجاحظُ متابعين متحمّسين ، خاصة من بين أولئك المتكلّمين الذين تصدّوا لقضية الإعجاز .

وفيما يتّصل باستخدام مصطلح (النظم) وتأليفِ الجاحظ كتابًا يحمل عنوانَ (نظْم القرآن) يطالعنا عددٌ من المؤلفات التى تحمل نفس العنوان وتدورُ حولَ نفس الموضوع ، منها كتاب (نظْم القرآن) لأبى بكر عبد الله بن أبى

---

(١) من المعروف أن مصطلح (النظم) واستعماله فى بيئة الدرس النقدى مستعار من مجال الصّناعات خاصة صناعة العقود والقلائد ، أما فى مجال الحديث عن إعجاز القرآن فقد استخدم المصطلحَ قبل الجاحظ أستاذُه أبو إسحاق إبراهيم بن سيّار النظام (ولنلاحظ اللقب نفسه) وإن كان فى سياق الرفض لأن يكون إعجاز القرآن فى نظمه ، وهو ما اعتبر من فضائحه عند مخالفيه . يراجع : الملل والنحل للشهرستانى ١/ ٧١ ، التبصير فى الدين للاسفراينى ص ٧٢ .

داود السجستانى ت ٣١٦ ، وكتاب (نظم القرآن) لأبى زيد البلخى ت٣٢٢، وكتاب ابن الإخشيد (أبو بكر أحمد بن على المعتزلى ت ٣٢٦) بعنوان (نظم القرآن) أيضا .

ويذهب الأستاذ السيد أحمد صقر إلى أن هؤلاء المؤلفين قد قلّدوا الجاحظَ فى تسمية كتابه[١]. ويبدو أيضا أنّ كتاب (إعجاز القرآن فى نظمه وتأليفه) لمحمد بن يزيد الواسطى المعتزلى ت ٣٠٦ إنما اتّخذ عنوانه بالنظر إلى عنوان كتاب الجاحظ وموضوعه كذلك .

وليس بين أيدينا أيٌّ من هذه الكتب فنعرف شيئا عن محتوياتها باستثناء ما يلوح من عناوينها ، ولذلك نقفُ عند مماثلةِ هذه العناوين لعنوان كتاب الجاحظ كدليلٍ مبدئيّ على عمق تأثير الرّجل فيمن جاءوا بعده خاصة أصحابَ دراسات الإعجاز ، وذلك ما تؤيده نصوص الكُتب الموجودة التى بين أيدينا ، وإن كانت لا تحمل نفس العنوان ، فقد صرّح الخطّابى ت ٣٨٨ بأن القرآن « إنما صار معجزا لأنه جاء بأفصح الألفاظ فى أحسنِ نظُوم التأليف مضمّنا أصح المعانى »[٢]، وجعل الباقلانىّ الوجهَ الثالثَ من وجوه إعجاز القرآن « أنه بديعُ النّظم عجيبُ التأليف متناه فى البلاغةِ إلى الحدّ الذى يُعلَم عجزُ الخلق عنه »[٣].

ثم ظفر مصطلح (النظم) كَعَلَمٍ على الصفة المعجزةِ فى القرآن بما لم يظفر به مصطلح بلاغيّ آخرُ وذلك عند عبد القاهر الجرجانى ت ٤٧١ الذى وقف عليه كتابَه (دلائل الإعجاز) ورسالتَه (الشافية) ، وقد اتّسع مجالُ

(١) مقدمة تحقيق كتاب (إعجاز القرآن) للباقلانى ص ٩ .

(٢) بيان إعجاز القرآن ـ ضمن ثلاث رسائل ـ ٢٧ .

(٣) إعجاز القرآن ٣٥ .

تطبيق المصطلح عنده ليصبح دالاً على الجهة التى يقع فيها التفاضُل فى الكلام عموما . لذلك نجدُ عنده مثلَ هذا التّصريح : « وقد علمتَ إطباق العلماءِ على تعظيم شأن النّظم وتفخيم قدْره ، والتنويه بذكره ، وإجماعَهم أنْ لا فضل مع عدمه ، ولا قدْر لكلامٍ إذا هو لم يستقم له ، ولو بَلَغ فى غرابةِ معناه ما بلغ ، وبتَّهم الحكمَ بأنه الذى لا تمامَ دونه ولا قِوام إلاّ به وأنه القطبُ الذى عليه المدارُ والعمود الذى به الاستقلال»[1] .

وفى سبيل الوصول إلى أن النظم هو مدار الإعجاز ـ ومدارُ الفضيلة فى الكلام عمومًا ـ يهاجِم عبدُ القاهر مفضّلى الكلامِ بمعناه حتى ولو كان من المعانى النادرة[2] والمعنى فى ذاته ليس مَعيبا ولا قليلَ الشأن ولكنه وحدَه لا يجعل من الكلام شعرا ، ثم إن الاقتصارَ عليه فى التفضيل يُبطِل قيمةَ النّظم والتأليفِ والمزية الحاصلة بهما ، والتفاوت الممكن بين المنشئين فيهما[3] .

كذلك يهاجمُ عبد القاهر مفضّلى الكلامِ بلفظه « لأنّ العلمَ بالألفاظ هو عِلْمٌ بأوضاعِ اللّغة لا تفاضلَ فيه »[4] ولأنّ الكلِمَ المفردةَ لا يُمكن أنْ تكونَ كلاما وشعرا دون أن يحدثُ فيها النّظمُ الذى هو ـ بالتأكيد ـ المقصودُ عند كلّ حديث يتوَهَّم منه أنه خاصّ باللفظ[5] . وهكذا يصل فى النهاية إلى القول بأن الإعجاز « لم يبقَ إلاّ أن يكون فى النّظم والتأليف »[6] .

وبذلك يلتقى طرفَا الدائرة ، ويُعيد استنتاجُ عبدِ القاهر ما سبق أن قرّره

(١) دلائل الإعجاز ١١٦ .

(٢) الدلائل ١٩٤ .

(٣) الدلائل ١٩٧ ، ١٩٨ .

(٤) الدلائل ٣٠٣ .

(٥) الدلائل ٣٧٣ ويراجع ٣٦٩ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ .

(٦) الدلائل ٣٠٠ .

الجاحظُ ، واستمرّ على الإقرار به كثيرٌ من اللاّحقين ، أعنى أنّ إعجاز القرآن كامن فى طريقةِ نظمه وتأليفه[(١)] .

فإذا جِئْنا إلى مباينة هذه الطريقة للمعهود فى كلام العرب قبلَ نزول القرآن وجدنا متابعة العلماءِ للجاحظ فى هذا الجانب أيضا ، فصرّح الطّبرى فى مقدمةِ تفسيره بأنه « إذا كان تفاضلُ مراتب البيان وتباين منازل درجات الكلام بما وصفْنا قبل .. وكان اللهُ تعالى ذكْره ... أحكمَ الحكماء وأحلمَ الحُلماء ، كان معلوما أنّ أبيَن البيان بيانُه وأفضلَ الكلام كلامُه ، وأنّ قدر فضل بيانه - جلّ ذكره - على بيان جميع خَلْقه كفضله على جميع عباده »[(٢)] .

وليس حديثُ الرمانى عما سماه (نقْض العادة) - وهو عنده إحدى جهاتِ الإعجاز - سوى استمرار لكلام الجاحظ فى مباينةِ نظْم القرآن لسائر المعروف من أنواع القَول عند العرب ، ويظهرُ ذلك حين نقرِن بين كلام الرّجلين ، ونحن نذكر ما قاله الجاحظ من أنّ القرآن قد « خالَفَ جميعَ الكلام الموزون والمنثور »[(٣)] وأنه « ليس يَعرف فروقَ النّظم ... إلا مَنْ عَرْف القصيد من الرجز ، والمخمّس من الأسجاع ، والمزدَوجَ من المنثور والخُطَب من الرّسائل ... فإذا عرف صنوفَ التأليف عَرفَ مباينةَ نظم القرآن لسائر الكلام »[(٤)] .

ولا يخرج الرّمانى عن هذا المضمون ، وذلك فى تصريحه بأنّ العادة كانت جاريةً بضروب من أنواع الكلام معروفةٍ ، منها الشعرُ ومنها السّجْع

---

(١) يراجع فى وجوه إعجاز القرآن - ومنها (النظم) كلام لابن سراقة والقاضى عياض وغيرهما فى (الإتقان) ٢/ ١٢٢ .

(٢) تفسير الطبرى ١/ ٧ .

(٣) البيان ١/ ٣٨٣ .

(٤) مقالة العثمانية - رسائل - ٤/ ٣١ .

ومنها الخُطب ومنها الرّسائل ومنها المنثورُ الذى يدورُ بين الناس فى الحديث ، فأتى القرآن بطريقة مفردة خارجةٍ عن العادة ، لهـا منزلةٌ فى الحُسن تفوق به كلَّ طريقة »[١].

وتابع الباقلانى نفسَ النغمة ، وقد ربط ـ مثلَ الرمانى ـ بين إعجاز القرآن وبين خروجه عن العادة المألوفةِ فى أقسام الكلام المعروفة ، وصرّح بأنه « ليس فـى العادةِ مثلٌ للقرآن يجوز أن يعـلمَ قدرةُ أحدٍ من البلغاء عليه »[٢] ، وقال «إنّ نظمَ القرآن . . . خـارجٌ عن المعهود من نظام جـميع كلامهم ، ومـباينٌ للمـألوف من ترتيب خطابهم . . . وذلك أنّ الطرق التى يـتقـيد بهـا الكلامُ البديعُ المنظوم تنقسم إلى أعاريض الشـعر على اختلاف أنواعه ، ثم إلى أنواع الكلام الموزون غير المقـفى ، ثم إلى أصناف الكلام المعدّل المسجّع ، ثم إلـى معـدّل مـوزون غيـر مسـجَّع ، ثم إلى ما يُرسَل إرسـالا . . . وقد علمنا أن القـرآن خارجٌ عن هذه الوجـوه ومـباينٍ لهـذه الطرق»[٣]. ثم يعقـد فصولا مـستـقلة فى نَفْى أن يكون الـقرآن جـاريا على أسـاليب الشـعر أو السّجْع المعروفة[٤].

وإلى نفس المنحى فى مباينَـة وجه الإعجاز فى القرآن للمعـهود من كلام العرب ذهبَ عبـد القاهر : « فقد انتفى الشكُّ ، وحـصَل اليقينُ الذى تسكن معـه النفس ، ويطمئنّ عنده القلبُ أنه مـعجـز ناقضٌ للعادة »[٥] ، ولخّص القضيةَ فى (دلائل الإعجـاز) على نحو منطقىّ ، فقال : إن الوصَف الذى

(١) النكت فى إعجاز القرآن ـ ثلاث رسائل ـ ١١١ .

(٢) إعجاز القرآن ٢٧ .

(٣) إعجاز القرآن ٣٥ ، ويراجع ٢٨٧ .

(٤) تراجع ص ٥١ ، ٥٧ وما بعدها .

(٥) الرسالة الشافية .ـ ضمن ثلاث رسائل ـ ١٢٨ .

كان به القـرآنُ معجـزا « ينبغى أنْ يكون وصْفـا قد تجدّد بالقـرآن ، وأمرًا لـم يوجـد فـى غيـره ، ولـم يُعـرف قبـل نزولـه »[1] وهـذا الأمـرُ أو الوصْـف هــو (النّظم) الذى يجب أن يتميز عن سائر أنواع الكلام المعروفة :

« معلوم أنّ المعوّل فى دليل الإعجاز على النظم ، ومعلومٌ كذلك أنْ ليسَ الدليلُ فى المجىء بنظم لم يُوجد من قبل فقط ، بل فى ذلك مضموما إلى أنْ يبينَ ذلك النظمُ من سائر ما عُرف ويُعـرف من ضروب النظم وما يعرف أهل العصر من أنفسـهم أنهم يستطيعونه البَيْنُونَةَ التى لا يعرِض مـعها شكٌ لواحدٍ منهم أنه لا يستطيعه »[2] . ولستُ بحاجة إلى تكرار القول بتأثير ما ذهب إليه الجاحظُ من مباينة نظْم القرآن لما كان شائعا لدَى العرب من صنوفِ القول على أولئك العلمـاء ، سواء منهم السـنيّ مثل الطبّـرى أو المعتـزلى كالرّمـانى أو الأشعرى كالباقلانى وعبد القاهر .

أما الاعـتدادُ فى القدْر المعجـز بما كان فى مِقـدار السّورة ـ على الأقل ـ فمطلبٌ جاء به القرآن نفسه ، جـاء فـى (الإتقـان) مما يبدو أنه نقل عن (فتح البارى) « ولمّا جاء به النبى عليه الصلاة والسلام إليهم ، وكانوا أفصحَ الفصـحاء . . . تحدّاهم على أنْ يأتوا بمثلـه . . . فلـم يقـدروا ، كمـا قـال تعالى : ﴿ فلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مـثلِه إنْ كانُوا صَادقين ﴾ ـ الطور ٣٤ ـ ثم تحدّاهم بعشْر سُوَرٍ منه فـى قوله تعالى : ﴿ أمْ يقُولُونَ افتَراه ، قُلْ فـأْتُوا بِعشْرِ سُورٍ مثلِه مفترَيات وادعُوا مَنْ استَطَعْتُم مِنْ دُون اللّه إنْ كُنتمْ صادقِين ﴾ ـ هود ١٣ ـ ثم تحدّاهم بسورة فى قوله : ﴿ أم يقُولُونَ افتَراه قُلْ فأْتُوا بسُورةٍ مثْلِه . . ﴾ ـ يونس ٣٨ ـ ثم كرر فى قـوله : ﴿ وإن كُنْتُمْ فى رَيْبٍ ممّا نزّلْنا على عَـبْدِنَا

---

(١) دلائل الإعجاز ٢٩٩ .

(٢) الشافية ١٣٣ .

فأتوا بسورةٍ منْ مثْلِه ﴾ ـ البقرة ٢٣ ـ [١].

وواضحٌ أنّ الحَدّ الأدنى الذى قالوا بتحقُّق الإعجاز فيه هو السورة طالَتْ أم قصرتْ ، وقد رأينا ذهابَ الجاحظ إلى أنّ جَعْل التّحدّى يكون فى مقدار السورة على الأقل ، من شأنه أن يدْفع القولَ بوجود التكرار فى القرآن استنادًا إلى وجودِ بعض المفردات والمركبات البسيطةِ التى وردت فى نصوصهِ ممّا كان مستعَملاً فى كلام الناس قبل نزوله .

وهو توجيهٌ أخذ به كلّ مَنْ جاء بعدَ الجاحظ ، سواء فى إخراجهم لبعض العبارات المتميّزة التى اتّفقت فى كلام بعض الأدباء من حيّز المعجز ، أو فى تأكيدِهم على أنّ المعارضةَ الحقيقية يجب أن تتّجهَ إلى جملة الأثر المعارَض، وليس إلى جزئياته التى يسهل محاكاتُها أو إحلال أجزاء أخرى محلها .

فوصفَ الخطّابى بعضَ المحاولات لإنشاء كلام على نَسَق بعض سُوَر القرآن بأنها « استراقٌ واقتطاعٌ من عُرْضِ كلاَم القرآن ، واحتذاء لبعض أمثلة نظومه .. » وقال إن « سبيلَ من عارَضَ صاحبَه فى خُطبة أو شعر أنْ ينشِئَ له كلاما جديدًا ويُحدثَ له معنى بديعا ، فيجاريَه فى لفظه ويباريَه فى معناه ... وليس بأن يتحيّف من أطراف كلامِ خَصْمه فينسف منه ، ثم يبدلَ كلمةً مكان كلمة ، فيصلَ بعضَه ببعض وصْلَ ترقيع وتلفيق »[٢].

والخطّابى يعتدّ بوحدة الموضوع فى إحدى صورتى المعارضة عنده ، ويقبل بتعدّده فى الصورة الأخرى[٣] ، ولكنه فى كلتا الصورتين يؤكّد على ضرورة

---

(١) الإتقان ١١٧/٢ .

(٢) بيان إعجاز القرآن ٥٧ ، ٥٨ .

(٣) المصدر السابق ٥٨ ، ٦٥ ، ومن أمثلة الصورة الأولى عنده : المعارضة التى جرت بين امرئ القيس وعلقمة بن عبدة فى وصف كلّ منهما فرسه . ومن أمثلة الصورة الثانية ، وقد وصفها بأنها « نوع من الموازنة بين المعارضة والمقابلة » أن تختلف الأغراض التى يقول فيها الشعراء ثم يُحكَم على مدى براعة كلّ منهم فى بابه .

توجّه المعارضة إلى جملة العمل لا إلى أجزائه ، وهو رأيٌ يتمشى مع موقف الجاحظ فى أن اشتمالَ العمل على بعض المفرداتِ والتراكيبِ الجزئيةِ المستعملةِ من قَبْل لا يغضّ من جدّته ، وهو ما يقابله ألاّ يكون اشتمالُ العمل على بعض المفرداتِ الجديدة أو أجزاءِ التراكيب الجديدة مُدْخِلاً له فى حيّز الجديدِ المعجز .

وإلى هذا المنحى فى نفى أن يكون تغييرُ بعض أجزاء السورة داخلا فى معارضتها . . ذهب الرّمانى : « فإنْ قال قائلٌ : فلعل السّورَ القصارَ ممكنٌ للناس ، قيل له : لا يجوز ذلك من قِبلِ أنّ التحدّى قد وقع بها فظهر العجزُ عنها . . . فإن قال قائل : « فإنه يمكن فى القصار أن تُغيَّر الفواصل فيُجعل بدل كل كلمة ما يقوم مقامها ، فهل يكون ذلك معارضة ؟ قيل له: لا ، من قِبَلَ أنّ المفحَم يمكنه فى قوافى الشّعر مثلُ ذلك ، وإن كان لا يمكنُه أن ينشئَ بيتًا واحدًا ، ولا يفصل بطبْعه بين مكسورٍ وموزون »[١].

ولعلّ أوسعَ شرح لفكرة الجاحظ فى عدم إخلال الجزئيّات المكررة بجدّة القدْر الذى وقعَ به التحدّى وإعجازه . . ما نجده عند الباقلانى : إن « معنى قولنا (إن القرآن معجِز) على أصولِنا : أنّه لا يقدِر العبادُ عليه ، وقد ثبَت أنّ المعجزَ الدالّ على صِدق النبى صلى الله عليه وسلم لا يصحُّ دخولُه تحت قدرةِ العباد . . . وإنما لا يقدر العبادُ على الإتيان بمثله لأنه لو صحَّ أن يقدِروا عليه بطلت دلالةُ المعجِز . . .[٢].

ولا يمنع الباقلانى أن يتفق للبلغاء من البشر أن يقعَ فى إنشائهم شيءٌ من الكلامِ النادرِ الرفيع المستوى المقارِب لمرتبة المعجز ، ولكنّ ذلك لا يطّرد لهم

---

(١) النكت للرمانى ١١١ ، ١١٢ .

(٢) إعجاز القرآن ٢٨٨ .

بما يصل إلى المقدار الذى وقع به التحدّى ، وهو السورة .

ويرى الباقلانى أن هناك صفتين تكتنفان ما يقَعُ فى كلام البشر من عباراتٍ نادرة رفيعة المستوى :

الأولى : ما سبقتْ الإشارةُ إليه من عدم الاطّراد بما يبلغُ المقدارَ المعجز وهو السورة ، فـ « القدْر الذى يفوتُ الحدّ فى البيان ويتجاوزُ الوهمَ ويشذّ عن الصنعة ، ويقذفُه الطّبع فى النادر .. قليلٌ ، كالبيْت البديع والقطعة الشّريفة التى تتّفق فى ديوان شاعر ، والفِقْرة تتّفق فى رسالةِ كاتب . . . ذلك أمرٌ قليل . ولو كان كلامُه كلُّه يطّرد على ذلك المسْلك ، ويستمرّ على ذلك المنهج ، أمكنَ أن يُدّعى فيه الإعجاز . . . ونحن لم نُنكر أنْ يستدركَ البشرُ كلمةً شريفة ولفظةً بديعة ، وإنما أنكرنا أنْ يقدروا على مثل نَظْم سورةٍ أو نحوها »[١] .

أما الصفة الثانية : فهى أنّ ما يقع للبشر من ذلك إنما يكون اتّفاقا ومصادفةً وليس عن قُدرة ووعى ، « واعلم أن الكلامَ يقعُ فيه الأبلغُ والبليغُ، ولذلك كانوا يسمّون الكلمة يتيمةً ، ويسمّون البيت الواحد يتيما .. وكذلك يقع فى الكلام البيتُ الوحشيُّ والنادر ، والمثلُ السائر ، والمعنى الغريبُ ، والشيءُ الذى لو اجتهد له لم يقع عليه ، فيتّفق له ويصادفُه»[٢] .

فبلاغة البَشَر ـ حتى الرائعُ منها ـ محدودةٌ بعدم الاطّراد من ناحية ، وبالوقوع مصادفةً من ناحية ثانية ، وعكْس ذلك نظْم القرآن « فليس له مثالٌ يحتذى عليه ، ولا إمام يقتدى به ، ولا يصح وقوعُ مثله اتفاقا كما يتفق للشاعر البيتُ النادر والكلمةُ الشاردة والمعنى الفذّ الغريب والشيءُ القليلُ

---

(١) إعجاز القرآن ٢٨٥ .

(٢) إعجاز القرآن ٢٥٦ ، ٢٥٧ .

العجيب .. لأنّ ما جرى هذا المجرى ، ووقع هذا الموقعَ فإنما يتّفق للشاعر فى لُمَعٍ من شعره ، وللكاتب فى قليل من رسائله ، وللخطيب فى يسيرٍ من خُطبه . ولو كان كلّ شعره نادرًا ومثلا سائرا ومعنى بديعا ولفظا رشيقًا ، وكلّ كلامه مملوءا من رونقه ومائه ومُحَلّى ببهجته وحُسْن رُوائه ، ولم يقع فيه المتوسّط بين الكلامين ... ولا الباردُ المستثقَل والغثّ المستنكَر .. ولم يبن الإعجاز فى الكلام ، ولم يظهر التفاوتُ العجيبُ بين النّظام والنظام »[١] .

ومن اللافت عند الباقلاّنى أنه يجمع - فى إطار الحديث عمّا يقع مصادفة ولا يطّرد من بلاغات البشر - يجمع بين ما يقع فى الصياغات النّثْرية وما يكون من أبيات الشعر ، فالكلمةُ الرائعة التى تقعُ للأديب قد تكون فى خُطبة أو رسالةٍ أو مَثَل ... إلخ ، وقد تكون بيتا شعريا ، ولكن أيّا من ذلك لا يجعل الكلامَ معجِزا لأنه وقع مصادفة ولأنه لم يبلغ الحجم الذى إليه وقَعَ التحدى .

ويضيف الباقلانى - على سبيل التأكيد لعدم الاعتدادِ بما ليْس مقصودًا مما يقل عن الحَجْم المشترط - أن « صورةَ الشّعر قد تتّفق فى القرآن ، وإن لم يكنْ له حكم الشعر »[٢] ، وهى قضية واسعة - أعنى قضية العبارات المتّزنة فى القرآن والحديث - ولكنّا نسجل هنا أنّ ما ذهب إليه الباقلانى هو حاصل كلام الجاحظ فى مسألتين ، أولاهما : الكلماتُ والتراكيب الجزئيّةُ المشتركة بين القرآن وكلامِ البشر مما لا يُخِلّ بصفة الإعجاز فى النصّ القرآنى . والثانية: العبارات المتّزنة فى القرآن ، والتى لا تندرج تحتَ تعريفِ الشعر بسببٍ من قلّة حجمها وعدمِ القَصْد إلى صفةِ الوزْن فيها. فكما أنّ اشتمالَ القرآن على بعض الكلماتِ والعبارات المستعمَلة فى كلامِ البَشر لا يُخلّ بتفرّد

(١) إعجار القرآن ١١٢ .

(٢) إعجاز القرآن ٢٨٥ .

نظمْه وإعجازه ، وكما أنّ اشتـمالَه على بعض ما جاء على أعاريضِ الشّعر لا يجعـلُ منه شعرا ، لأنّ تـلك العباراتِ لا تبـلغ مقدارَ السـورة ، ولأن تلك الأجزاءَ المتّزنَة لا تبلغ مـقدارَ الشعر ، ولا قُصِدَ إلى صفـة الوزْن فيها ـ وهذه هى نظرة الجاحظ ـ فإن مقلوبَ هذه النظرة عند البـاقلانى يتمثل فى أنّ وقوعَ بعضَ العبارات الفذّة الرائعة فى كلام الأديبِ ، نثـرا أو شعْرا لا يجعَلُ كلامَه معجِزا ، للسبـبين نفسيْهما . وهما : عدمُ اطّراد هذه العبـارات وقلّةُ حجمها عن مقـدار السورة ـ وهى القَدْر المتحـدَّى إليه ـ ثم وقوعُهـا فى كلام الأديب مصادفةً واتّفـاقا ، وعدمُ استطاعته ـ لو أراد ـ أن يجعلَ كلامَـه كلّه من قبِيلها وعلى نفس مستواها .

ويَلفتنا لدى الباقلانى ما يقرّره من أنّ اقتصار البشر على هذا المستوى غيرِ المعجز من كـلامهم إنّما كان بتـقدير الله سبحـانَه لهم ، لأنه « أقدرَهُم على حدٍّ محدودٍ وغايةٍ فى العُرف مضروبة ، لعِلمـه بأنه سيجعَلُ القرآنَ معجِزا ، ودلّ على عِظَم شأنه بأنّهم قدَروا على ما بـيّنّا من التأليف ، وعلى ما وصفْنا من النّظْم ، من غير تـوقيف ولا اقتفاءِ أثره ، ولا تحـدٍّ إليه ، ولا تقريع . . ولو لم يكن جرَى فى المعْلوم أنه سيجعل القـرآن معجزا لكان يجوز أن تجرى عاداتُ البشر بقـدْر زائدٍ على ما ألفُوه من البلاغة ، وأمرٍ يفـوق ما عرفوه من الفصاحة »[1] .

ولست أشكّ فى أنّ هذه هـي فكرةُ الصَّـرْفـة على النحـو الذى قـال به الجاحظ ، وقـد سبق القولُ إنّ الصّرفـةَ عنده ليس معناها أنه كان فى مـقدور العبـاد أن يأتوا بكلام فى مستـوى نظم القرآن ثم صُرِفـوا عن ذلك ، ولكنها تعنى أنّ الناس بطبيعتهم جُبِلُـوا غيرَ قادرين على بلوغ هذا المستوى ، ولذلك

(١) إعجاز القرآن ٢٨٩ .

سمعنا حديث الجاحظ عن الفرق بين (العَـجْزِ العارضِ الذى يجوزُ ارتفاعُه) و (العَجْز الطّـبِيعيّ) (أو العَجْز الذى هـو صفةٌ بالذات)[١] والعَجْز العارضُ قابل للزّوال ، ويتفاوت فـيه البشر ، وأما العجْز الطبـيعىّ أو العجز الذى هو صفـةٌ بالذات فهذا مـا يشتركـون فيه وهو غـيرُ قابـل للزوال، لأنه جزء من طبـيعتـهم ، والعلمُ به يؤدّى إلى العِلْم بإعـجاز القـرآن وبِعدَم القـدرةِ على معـارضته ، فـإذا انصرفوا عن هذه المعـارضة فليس ذلك لأنهم صُـرِفوا عند نزوله ، بل لأنهم خُلِقُوا هكذا غـيرَ قادرين على تجاوز مستـوى بلاغتهم إلى مستوى بلاغةِ القرآن المعجزة . وأظن أن هذا هو مضمون نصّ الباقلانى[٢] .

وهكذا يطرّد تأثيرُ موقف الجـاحظ فى قضية إعجاز القـرآن بكلّ جوانبه، فمن تـكيِيف مصـطلح (النّظم) وإقراره فى حـقل دراسات الإعـجاز ، إلى إثبات صفة التفرّد فى أسلوب القرآن ، وإلى توجيه ما استقرّوا عليه من جعل السورة هى الحدّ الأدنى للقدر المعجز . . . واستغلال هذا الإقرار فى رفض أن يكون اشتمالُ القرآن على بعض العباراتِ الجزئية الواردة فى كلام البشر قادحا فى تفرده وإعجازه .

ولعلّنا نذكـر أنه بقى أمامنا سـؤال رابع هو : بِمَ يتعلّق النظـم ، أو فيم يتحقّق ؟ أيكون تحـقّقُه فى جانب اللّفظ أم فى جـانب المعنى ؟ وسبَق أن رأينا لدى الجاحظ مـا يوحى بتعلق النظم عنده بجـانب الصياغـة أو اللّفظ المركّب بطبيعة الحال .

---

(١) تراجع : مقالة العثمانية ـ رسائل ـ ٣١/٤ .

(٢) ممن ظهرت عندهم آثار فكرة (الصَّـرْفة) بمفهومهـا المتأثر بفكرة الجاحظ عن (التسـخير): الراغب الأصفهانى فى تفسيـره ، يراجع ما نقله عنه السيوطى فى النوع الرابع والستين فى إعجاز القرآن .

ويبدو أنّ هذه النظرةَ قد شاعَتْ بدورها حتى عند مَنْ لم يذكروا ذلك صراحة ، أو مَنْ عمدوا إلى استخدام مصطلحاتِ غيرِ النّظم ـ كالبلاغة والفَصاحة ـ للدّلالة على وجه الإعجاز فى القرآن . والواقع أن جانبَ المعنى لم يظفر بكثير من النّقاش بالقياس إلى جانب اللفظ ، لا لأن المعنَى شأنه أقلّ، ولكن لأنه الجانبُ الثابت المستقر ، أو الذى لا يقبل نقاشا بالقبول أو الرفض أو الزيادة والنقصان ، وحتى ما كان منه إخبارا بالغيب ، أو بما كان من أحداث الماضى . . فقد نُظر إليه على أنّ « إعجازه ليس براجع إلى القرآن من حيث هو قرآن ، بل لكونها حاصلة من غير سبْق تعليمٍ وتعلّم ويكون الإخبار بالغيب إخبارا بالغيب ، سواء كان بهذا النّظم أو بغيره ، مؤدّى بالعربية أو بلغة أخرى ، بعبارة أو إشارة »[١].

ولعلّ أوسعَ متابعةٍ للجاحظ فى القول بأن (النظم) متعلّق باللّفظ هى التى نجدها عند اثنين من الأشاعرة هما الباقلانى وعبد القاهر .

وقد عقَدَ الباقلانيّ فصلا (فيما يتعلّق به الإعجاز) ، وجاء فيه أنه «إن قال قائل : بيّنوا لنا ما الذى وقع التحدّى إليه ؟ . . . قيل : الذى تحدّاهم به: أنْ يأتوا بمثلِ الحُرُوف التى هى نَظْم القرآن ، منظومةً كنظمها ، متتابعةً كتتابعها ، مطّردة كاطّرادها ، ولم يتحدَّهم إلى أن يأتوا بمثل الكلام القديم الذى لا مِثْلَ له »[٢].

ولكى يكونَ كلامُ الباقلانى مفهوما وتوجيهُنا له منطقيا ، نقول إن الباقلانى يَصْدُر فى حديثه عن نظرية الأشاعرة فى (الكلام النفسى) ، وبمقتضاها يرْون أنّ كلامَ الله الحقيقى هو الكلامُ القديم القائمُ بذاته ، وأن ما

---

(١) تفسير الأصفهانى ـ نقلا عن (الإتقان) للسيوطى ٢/ ١٢٠ .

(٢) إعجاز القرآن ٢٦٠ .

نزل على أنبيائه فى كتبه ما هو إلا أماراتٌ علـى هذا الكلام وعباراتٌ عنه ، وهذه العباراتُ تختلف فـتكون « قولًا بلسانٍ على حكم أهل ذلك الزمان »[1] ولذلك اختلـفت اللغاتُ التى نزلت بهـا الكتبُ السماوية ، وإن لـم يختلفْ كلامُ الله القـديم القائم بذاته . وكلام الباقـلانى صريحٌ فى أنّ التحـدى غيرُ واقع بالنسبـة للكلام القديم ، إذ ليس فى مقدورِ أحـد أن يطّلع عليه أو يأتيَ بمثله ، وبالتالى جـاء التحدّى مـتعلقا بالعـبارات عنه ، وهى بالنسبـة للقرآنِ حرُوفُه وكلماتُه المنظومةُ فى تتابعها واطّرادها .

وطبيعى ألا يشـمل التحدّى جانبَ المعنى - فهو واردٌ فى غـير القرآن من الكتب السماويةِ الأخرى ، ومع ذلك فهى ليست معجزة فى نظمها وتأليفها، مع اشتمالها على المعانى ذاتها ، فلم يبق إلا أن يكونَ التحدى بنظم القرآن ، وأن يكونَ متّجها إلى جانب اللّفظـ والصياغة دونَ المعنى .

وقد يُقال إنّ الباقلانىّ يصدر فى ذلك عن نظريةٍ كلامـية خاصة بفرقته ، ونحن لاننكر ذلك، ولكننا نرى أن نظرةَ الأشاعرة خاصّةٌ بقضيّة خلْق القرآن، وأنهم وجدوا حلّها فى القـول بقِدَم الكلام النفسى وحدوث العـبارةِ عنه. أمّا القولُ بأنّ هذه العبارة هى النّظمِ وتعلق هذا النظم بالألفاظ والصيّاغة، فتكملةٌ نقديّةٌ، يلوحُ فيها - فى تصورّى - آثارُ الجاحظ التى قد تمتدّ - من مدخل آخر - إلى فكرة قِدَم الكلام النفـسى ذاتها ، وتطرد - فى الوقت نفسه - إلى اخـتيار الجهة التى يُقبل التحدّى بها، واستبعاد الجهات التى لا يصحّ فيها.

أما عـبد القاهر - الذى يحرص علـى عرض حجج خصـومه على أوسع نطاق - فيورد قولَهم إن الواحدَ من البلغاء « قد تواتيه العبارةُ ويطيعُه اللفظُ فى صِنْف من المعانى (و) يمتنع عليه مثـلُ تلك العبارة وذاك اللفظُ فى صِنْف آخر

---

(١) يراجع الانصاف للباقلانى ١٠٦ .

«وبالتالى » فلعلَّ العجز الذى ظهر فيهم عن معارضة القرآن لم يظهرْ لأنهم لا يستطيعــون مثلَ ذلك النظمِ ، ولكن لأنهم لا يستطيعــون مثل ذلك النظمِ فى مثل معانى القرآن »[1] .

ويرفض عبدُ القاهر السؤالَ من أساسه ، فهو « سؤالٌ لا يتّجه حتى يقدَّرَ أن التحدّيَ كان إلى أنْ يُعبـروا عن معانى القرآن أنفسِها وبأعيـانها بلفظ يشبه لفظَه ونَظم يوازِى نظمَه ، وهذا تقديرٌ باطل ، فإنّ التحدّيَ كان إلى أنْ يجيئُوا فى أىّ مـعنى شاءُوا من المعـانى بنظم يبلغُ نظمَ القـرآن فى الشّرف أو يقـرب منه. ويدل على ذلك قولهُ تعالـى : ﴿ قل فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُـفْتَرَيَات ﴾ أى مثلِه فى النّظم ، وليكـن المعنى مفترًى كـما قلتم ، فلا إلى المعنى دُعِـيتُم ولكنْ إلى النّظْم »[2] .

ونحن نتذكرّ استـشهاد الجاحظ بنفس الآية ، ثم إتْباعـه لها بقوله ـ على لسان الرسول ـ ﷺ (وعارِضُـونِى بالكذب) ، وهو ما اتخذناه دليلاً على تجاوز المعارضـة ـ أو التحدّى ـ لجانب المعنى وتعلّقـه بجانبِ اللّفظ ، وهو ما نجد القول به مفصّلا عند عبد القاهر .

ويبدُو أنّ مجال الحديث عن جانب الإعـجاز في النّظم قد أفادَ على نحو مبـاشر من مـعطيات الفلسـفة الأرسطية ، خـاصّة مـا يتعلق بفكرة الهَـيُولى والصّورة ، أو العِلّة المادّية والعلّة الصوريّة ، فالرّاغبُ الأصفهانىّ يتحدث عن إعجاز القرآن مما يتعلّق بنفسه[3] ، ويرى أن هذه الجهة للإعجـاز إما أن تتعلّق « بفصاحتـه وبلاغته أو بمعناه » ، ثم يقول : « أما الإعجاز المتعلّق بـفصاحته

---

(١) الشافية ١٣٨ .

(٢) الشافية ١٤١ .

(٣) يذكر الراغب أن للإعجاز وجـهين « أحدهما إعجاز يتعلّق بنفـسه ، والثانى بصرف الناس عن معارضته » .

وبلاغته فلا يتعلّق بعُنْصرِه الذى هو اللّفظ والمعنَى ، لأنّ ألفاظه ألفاظهم . . . ولا بمعانيه ، فإن كـثيراً منها موجودة فى الكتب المتقـدمة قال تعالى : ﴿ وإنه لَفِى زُبُرِ الأولين ﴾ . . . فإذَنْ النّظم المخصوصُ صورةُ القرآن، واللّفظ والمعنى عنصُـرُه ، وباختلاف الصُّـورِ يختلف حُكْـمُ الشّيْءِ واسمُه ، لا بعـنصره ، كالخـاتَم والقُرط والسّـوار ، فإنه باخـتلاف صُـوَرِها اختلفتْ أسـماؤها ، لا بعُنْصرها الـذى هو الذّهب والفضّة والحـديد . فإن الخاتمَ المـتَّخَذ من الفـضة ومن الحديد يُسـمَّى خاتَما وإنْ كانَ العنصـرُ مختلفا. وإن اتُّخِـذ خاتَم وقرطٌ وسوارٌ من ذهب اختلفت أسـماؤُها باختلاف صورَها وإن كـانَ العُنْصرُ واحِدا . . . فظهر من هذا أنّ الإعجاز المخـتصَّ بالقرآن يتعلّق بالنّظْم المخصـوصِ ، وبيان كونْ النّظـم معجـزا يتوقـف علـى بيـان نظم الكلام »[١] .

وهو ـ كمـا نرى ـ تنظير للمـسألة يتجـاوز بها الصيـاغَة القـديمة المبسطة لقضية اللفـظ والمعنـى ، مستضيئا بأرسطو فى حديثه عن (المادة) و(الصورة) مع اسـتخدام كلمـة (العنصر) فى مقـابل (المادة) أو (الهيـولى) فى حديث الفيلسـوف اليونانى ، وإن كان مـا يعنينا هو النتيجـة . . أعنى انحيازَ صـفةِ الإعجاز فى نظم القرآن إلى جانب اللفظ أو الصياغة ، وهو ما يؤكده حديث الرّاغب فى أعقاب ذلك عن (مـراتب تأليف الكلام) التى تُفضِى إلى تشكّل هذه الصورةِ المخصوصةِ التى يُطلق عليها : النظم[٢] .

ويبدو أن الـقولَ بأنّ الإعجـاز فى الألفاظِ قـد أصبح هو الرأى الـغالب وذلك فى مواجهة الإحالة فيه على بعض الجوانب الغيبية أو التى لا تعود إلى النص القـرآنى فى ذاته ، جـاء فى الإتقـان : « زعمَ قومٌ أن الـتحـدى وقع بالكلام القديم الذى هو صفـة الذات . . . وهو مردُود لأن مالا يمكن الوقوفُ عليه لا يتصور التحدّى به ، والصواب ما قاله الجمهور : إنه وقعَ بالدَّالِّ على القديم ، وهو الألفاظ »[٣] .

---

(١) تفسير الأصفهانى ـ نقلا عن (الإتقان) للسيوطى ٢/ ١٢٠ .

(٢) الإتقان ٢/١٢١ .　　(٣) الإتقان ٢/١١٨ .

(٢)

قضية اللفظ والمعني
في ضوء قضية الإعجاز

رأينا كيفَ انتهى الأمرُ إلى غلبـة القولِ بأنّ اللفظَ هو الجانب الذى تكمنُ فيه صفة التفرّد فى نظم القرآن المعجزِ ، ورأينا أيضا كيفَ أنّ إثارةَ السؤالِ عن موْضع التفرّد ـ أو جهتـه ـ فى النظم ، وما إذا كان فى اللّفظ أو فى غيرهِ إنما كان فى إطار الحديثِ عن إعجاز القرآن .

وهذه ـ فيما يبدو ـ بعضُ آثار هذه القضـية ـ قضية الإعجاز ـ أعنى بروزَ قضـية اللّفظ والمَعنى على نحـو منظّم ، ثم الميل بصفةِ التـفرّد والامتـياز فى النظم القرآنى إلى جانب اللّفظ . ويذكر الدكتـور شكرى عيّاد « أن الخصومةَ حول اللّفظ والمعنى مـا كانت لتشتـدّ هذه الشدّة لو لم تغذّها دوافعُ اعتـقاديةٌ وأخرى سياسية واجـتماعية »[1] ، وينقل عن المرحـوم الأسـتاذ أمين الخـولى تنبيهَه إلى أنّ هذه المشكلة « قد نشأت فى جوٍّ دينىّ ، فبدأت حولَ القرآن وأنه اللفظُ والمعنيَ أو المعنيَ فقط » وأنه « كان لهـذه النشأةِ الدينيةِ أثرُها فى تلوين المشكلةِ عند البلاغيين »[2] .

ويذهب الدكتور إحـسان عباس ـ فى تعليل ما تصوّره تحيُّزا من الجاحظ للشّكل على حِسـابِ المعنى فى العمل الأدبى ـ يذهب إلى أنّ الجـاحظ «وجدَ أنّ الإعجـاز لا يفسَّر إلا عن طريق النظْم ، ومَنْ آمن بأنَ النظمَ حـقيقٌ برفع البيان إلى مستوى الإعجاز لم يعدْ قادِرا علي أنْ يتبنى نظريةَ تقديم المعنى على اللّفظ »[3] .

---

(١) كتاب أرسطوطاليس (فن الشعر) . . . للدكتور شكرى عياد ٢٤٧ ، ٢٤٨ .

(٢) المرجع السابق ٢٤٨ (هامش) .

(٣) تاريخ النقد الأدبى عند العرب ٩٨ .

ونحن نتّخذ من هذه النّقول دعما لما نراه من أن ما انتهى إليه موقفُ الجاحظِ فى جهةِ الإعجاز ، أو موضعه ، وأنه اللفظ ، قد انعكس على موقفه من قضيّة اللّفظ والمعنى فى الآثار الأدبية عموما ، فعُرِف بتقديم جانب اللفظ فى الكلام على عنصر المعنى أو المحتوى . ومع إيماننا بانصراف اهتمامِ الجاحظ فعلا إلى جانب اللّفظ ـ بمعنى التركيب والصياغة ـ فإنّ دقة الموقف تقتضى منا سؤالا عما إذا كان الجاحظُ قد بدأ بالإعلاء من شأنِ اللّفظ فغضّ ـ تلقائيا ـ من شأن المعنى ، وهو ما يُفهم من كلام الدكتور عبّاس فى هذا الموضع بالذات . . أو أنه بدأ بالابتعاد عن شأنِ المعنى فكان طبيعيا أن يتجه إلى تسليط الضوء على اللفظ ؟ وهنا يلوح أنّ الافتراضَ الثانى هو الصحيح ، وذلك فى ضوء موقفه من قضية الإعجاز ، أو ـ بعبارة أدق ـ فى ضوء الشروط التى قالوا بضرورة توافرها فى الأثر المعجز ، وأبرزُها تفرّدُه ، فكان من الضروريّ الاتجاهُ إلى عنصر يَقبل بتحقّق هذه الصفة ، وقد اتّضح للمتحدثين فى الإعجاز أن عنصر المعنى فى القرآن قد لا يقوم بهذه الصفة ، إذ إن فيه كثيرا من المعانى الدائرة حول مكارم الأخلاق ـ مما ورد فى الشعر القديم ، خاصة شعر المدح ـ وكذلك المعانى التى وردت فى الكتب السماوية قبله مما يتعلق بالألوهية وقصص الأنبياء . . وغير ذلك .

وهكذا يأتى الاتجاه إلى اللفظ طبيعيا فى ضوء البحث فى قضية الإعجاز وموقف الجاحظ فيها دون أن يكون هناك قصد إلى الغض من المعنى أو الحط من شأنه[1] .

---

(١) من المفيد هنا التأكيد على تقدير الجاحظ لجانب المعنى فى العمل الأدبى ، فعنده أن « شرُّ البلغاء مَنْ هيّأ رسمَ المعنى قبل أن يهيّئ المعنى ، عشقًا لذلك اللفظ ، وشغفا بذلك الاسم حتّى صار يجرّ إليه المعنى جرّا ، ويُلزمُه به إلزاما ، حتى كأن الله تعالى لم يخلق لذلك المعنى اسمًا غيره » فصل من صدر كتابه فى المعلمين ـ رسائل ٣/ ٤٠ ، ونراه ينعى على « من كانت غايته انتزاع الألفاظ » فيحمله « الحرص عليها والاستهتار =

وانطلاقا من ذلك الموقف فى اعتماد جانب اللفظ - أو الصياغة - أساسَ القيمةِ فى العمل الأدبى .. كانت نقول الجاحظ فى (البيان والتبيين) لما يعضد ذلك الموقف ، من ذلك تعريف عمرو بن عبيد للبلاغة بأنها « تزيين المعانى .... بالألفاظ المستحسنة فى الآذان المقبولة عند الأذهان »(١) ، وما نقله عن (بعض الربانيين) من « أن المعنى إذا اكتسى لفظا حسنًا وأعاره البليغ مخرجا سهلا، ومنحه المتكلم دلاً متعشّقًا صار فى قلبك أحلى ، ولصدرِكَ أملأَ . والمعانى إذا كُسيت الألفاظَ الكريمةَ وألبست الأوصاف الرفيعةَ تحولت فى العيون عن مقادير صورِها ، وأربَتْ على حقائق أقدارها ، بقدر ما زيِّنَت، وحسب ما زُخرفت ، فقد صارت الألفاظ فى معانى المعارض ، وصارت المعانى فى معنى الجوارى »(٢) .

وقد نصادف لدَى البعض من معاصِرى الجاحظ ما يُفهَم منه اعتدادُهم بجانب اللفظ فى العمل الأدبىّ ، نحو ما يروى عن الأصمعى من قوله إن أشعر الناس « من يأتى إلى المعنى الخسيس فيجعله بلفظه كبيرا ، أو إلى الكبير فيجعله خسيسا »(٣) ولكن الفرق كبير بين مثل هذه التصريحات العابرة عند أمثال الأصمعى وما يشكل موقفا ثابتا متّصلا لدى الجاحظ ومجموعةُ المتكلمين ممن سلكوا نفس السبيل ، فإلى جانب الموقف من الإعجاز يبدو

= بها إلى أن يستعملها قبل وقتها ويضعها فى غير مكانها » المصدر السابق ٣/ ٤١ ، كما يشبّه المعنى بالروح واللفظ بالبدن . رسالة فى الجدّ والهزل - رسائل ١/ ٢٦٢ . ومع هذا ينبغى التفريق بين تقدير عنصر المعنى والإقرار باهميته وانه لا كلام على الحقيقة بدونه، وبين جعله محور المزيّة ومناط براعة الأديب فى العمل الأدبى ، فذلك ما يرفضه الجاحظ ومعه جمهور النقّاد العرب ، وأشهرهم فى ذلك عبد القاهر الجرجانى .

(١) البيان ١/ ١١٤ .

(٢) البيان ١/ ٢٥٤ .

(٣) نقد الشعر لقدامة ١٧٠ .

عنصر المعنى وكأنه لم يكن الشاغلَ الأوّل لدى أصحاب الفرق، فهؤلاء قومٌ كانت لهم أفكارهم التى ارتضوْها وثَبَتُوا عليها ، فكانت طريقةُ شرحها واستمالةُ الناس إليها وجذْبُهم نحوَها هى شغلهم الشاغل ، وانحصرت هذه الطريقةُ فى رأيهم فى الصورةِ اللّفظية الحسنة[١] .

من هنا كان ذلك العزْف المتكرر على ضرورة تخيُّر اللفظ ، أى أن يجىءَ لفظُ البليغ (متخيرا) ، ومرّ بنا حديثُ عمرو بن عبيد عن (تخيُّر اللّفظ فى حُسْن الإفهام) ونُضيف إلى ذلك ما جاء فى مطلع الصحيفة الهندية التى نقل الجاحظُ ترجمتَها من أنَّ « أولَ البلاغـةِ اجتماعُ آلة البلاغة، وذلك أنْ يكون الخطيب رابط الجأش . . . متخيِّر اللّفظ »[٢] وما وصَفَ به أعرابيةٌ أجادت القول من أنها « قد أتَتْ على حاجتها بالكلام المُتَخيَّر »[٣] وما صرّح به من أنه « متى كان اللّفظ . . . كريما فى نفسه متخيَّرا من جنسه . . . حُبِّب إلى النفوس واتصل بالأذهان والتْحم بالعقول . . . »[٤] .

فى ضوء هذا الموقف من الصورة اللّفظية كان تحفُّظ الجاحظِ أمام تعريفِ العتابى ـ الشاعر المتكلم ـ للبلاغة ، وللبليغ بأنه « كلُّ من أفهمَكَ حاجتَه من غير إعادة ولا حُبْسة ولا استعانة »[٥] فتطوّع بتوجيه كلامه إلى حيث لا

---

(١) راجع حديث الجاحظ فى البيان عن واصل بن عطاء وإحساسه بالحاجة إلى (تمام الآلة) ـ يعنى جودة النّطق ـ وقوله « إن حاجةَ المَنْطِق إلى الحلاوة والطلاوة كحاجته إلى الجَزالة والفخامة ، وأن ذلك من أكثر ماتُستَمالُ به القلوب وتُثنى به الأعناق وتزيّن المعانى » البيان ١/١٥ .

(٢) البيان ١/٩٢ .

(٣) البيان ١/٤٠٨ .

(٤) البيان ٢/٨ .

(٥) البيان ١/١١٣ .

يتناقض مع شرْطه الأساسيّ في الكلام البليغ ، وهو حُسْن العبارة وجمالُ الصيّاغة ، فقال إن « العتابيّ حين زعم أن كلٍّ من أفهمك حاجتَه فهو بليغ . . لم يَعْنِ أنّ كل من أفهمنا من معاشر المولّدين والبلديّين قصدَه ومعناه بالكلام الملْحُون والمعْدُول عن جهته ، والمصروف عن حقه ، أنه مَحكُوم له بالبلاغة كيف كان . . . وإنما عنَى العتابيُّ : إفهامَكَ العربَ حاجَتَكَ على مجارى كلام العرب الفُصَحاء »[1] .

ومعنى هذا أن مجرّدَ الإفهام لا يكفى لوصف الكلام بالبلاغة ، فلا بد إلى جانب ذلك من صورةٍ لفظيّة حسنة ، وهذا ما سار عليه العسكرى - متابعا الجاحظَ - فالبلاغة هى « كل ما تبلُغ به المعنَى قلْبَ السامع فتمكنه فى نفسه كتمكُّنه فى نفسك ، مع صورة مقبولةٍ ومعرِض حسن » ثم قال : « وإنما جعلنا حُسْن المعرض وقبولَ الصُّورة شرْطا فى البلاغة لأنّ الكلامَ إذا كانت عبارتهُ رثّةً ومعرضُه خَلَقًا لم يُسَمَّ بليغا ، وإن كان مفهومَ المعنى»[2] . ثم يواصل اقتفاء خطى الجاحظ فيلتقط تعريف العتابيّ للبليغ بأنه (كلّ مَنْ أفهمك حاجته) معقّبا بأنا « لو حملنا هذا الكلامَ على ظاهره لَلَزِم أنْ يكون الألكن بليغا لأنه يُفهمنا حاجته ، بل ويلزم أن يكون كلُّ الناس بلغاء حتى الأطفال ، لأن كلَّ أحدٍ لا يعدم أن يدل على غرضه بعجمته أو لكنته أو إشارته »[3] .

ثم يقول : « ومن الدليل على أن مدار البلاغة على تحسين اللّفظ أنّ الخطبَ الرائعةَ والأشعارَ الرائقةَ ما عُملت لإفهام المعانى فقط ، لأنّ الرديء من الألفاظ يقومُ مقام الجيّد منها فى الأفهام ، وإنما يدلّ حُسْنُ الكلام وإحكامُ

(١) البيان ١/١٦١ ، ١٦٢ .

(٢) الصناعتين ١٦ .

(٣) الصناعتين ١٧ .

صنعته . . . على فضل قائله »[١].

وتلك بعينها نغمةُ الجاحظ بتنويعٍ يحاول أن يكون مغايرا ، وإن كان مصدرُه لا يخفَى على من له معرفة بموقف الجاحظ من القضية .

وينطبق ذلك على موقف ابن وهب (ق ٤) صاحب (البرهان فى وجوه البيان) وأحَد معارضِى الجاحظ فى كتابه ، فعنده أن البلاغَة هى « القولُ المحيط بالمعنى المقصود ، مع اختيار الكلام وحُسْنِ النظام وفصاحة اللّسان» ثم يقول : « إنما أُضِيفَ إلى الإحاطة بالمعنى (اختيار الكلام) لأنّ العامىّ قد يُحيط قولُه بمعناه الذى يريد ، إلا أنه بكلام مرذول من كلام أمثالِه فلا يكون موصوفا بالبلاغة . . . »[٢].

وقد ذهب الرمّانى إلى نفس الرأى فى تفرقته بين مطلق (البيان) و(حُسن البيان) ، وكلاهما من المصطلحات التى استخدمها الجاحظ على أى حال ، يقول الرمانى : و « ليس كلّ بيان يُفهَمُ به المراد فهو حسن ، من قِبَلِ أنه قد يكون على عِيٍّ وفساد . . . وحسن البيان على مراتب ، فأعلاها مرتبةً ما جمع أسباب الحسن فى العبارة من تعديل النظم حتى يحسُنَ فى السمع ويسهُلَ على اللسان »[٣].

وهى تفرقةٌ تتمشى مع تعريفه لبلاغة الكلام بأنها « إيصال المعنى إلى القلب فى حُسْنِ صورة من اللفظ » ، وهو يرفض أن تقتصر على إفهام المعنى، « لأنه قد يُفْهِم المعنى متكلمان أحدهما بليغ ، والآخر عَيِيٌّ »[٤].

---

(٤) الصناعتين ٦٤ . (٢) البرهان فى وجوه البيان ١٦٣ .

(٣) النكت ١٠٦ ، ١٠٧ .

(٤) النكت ٧٥ . ويرفض السجِلماسِى (ق٨هـ) إطلاق مصطلح (حسن البيان) ويرى أن مصطلح (البيان) بذاته كاف فى الدلالة على المراد بـ (حسن البيان) ، وينسب الخطأ فى ذلك إلى الرمّانى ، مع أنّ استعمال المصطلح الأخير والتحرّز الكامن وراء =

وواضح أن الجميعَ يدورون فى فلك الجاحظ وفريقه الذين تحمّسوا لجانبِ اللفظ وضرورةِ العناية به انطلاقا من أنه صاحب الأثر الأكبر فى عملية التأثير فى المتلقى ، ومن أنه ـ أى اللفظ الحسَن والمتخيَّر ـ هو محور براعة الأديب وافتنانه ، وليس دقة المعنى وغرابته ، وهذا عَيْنُ ما ذهب إليه أنصارُ البحترى ـ فيما ذكر الآمدى ـ فـ « الشعر أجودُه أبلغُه ، والبلاغة إنما هى إصابة المعنى وإدراك الغرض بألفاظ سهلة عذبةٍ مستعملة سليمةٍ من التكلف . . . فإنْ اتفق مع هذا معنىً لطيفٌ ، أو حكمةٌ غريبةٌ أو أدبٌ حسَن فذاك زائدٌ فى بهاء الكلام ، وإن لم يتفقْ قام الكلامُ بنفسه . . . قالوا : وإذا كانت طريقة الشاعر غيرَ هذه الطريقة وكانت عبارته مقصرة عنها أو لسانه غيرَ مدرك لها ، حتى يعتمدَ دقيقَ المعانى من فلسفةِ يونان أو حكمة الهند أو أدب الفرس ، ويكون أكثرُ ما يورده منها بألفاظ متعسفة ونسْج مضطرب . . . قلنا له : قد جئتَ بحكمةٍ وفلسفة ومعانٍ لطيفة حسنةٍ فإن شئتَ دعوْناك حكيما أو سميناكَ فيلسوفا ، ولكنْ لا نسميك شاعرا ولا ندعوكَ بليغا ، لأن طريقتك ليست على طريقة العرب ولا على مذاهبِهم»[١] .

لماذا ؟ لأن « دقيق المعانى موجودٌ فى كل أمة وفى كل لغة »[٢] ولأن «سوءَ التأليف ورداءةَ اللفظ يذهب بطلاوة المعنى الدقيق ويفسده ويعميه . . . وحسنُ التأليف وبراعةُ اللفظ يزيد المعنى المكشوف بهاء وحسنا ورونقا حتى

= هذا الاستعمال يعود إلى الجاحظ فى البيان والتبيين . يراجع المنزع البديع فى تجنيس أساليب البديع للسجلماسى ص ٤١٥ . وفى موقف الجاحظ وتكامل المفهوم عنده مع المصطلح المستخدم يُراجع موضعان فى البيان والتبيين ـ على الترتيب : ١/١٦١ ، ١٦٢ و١/١٥ .

(١) الموازنة ١/٤٢٤ ، ٤٢٥ .

(٢) الموازنة ١/٤٢٣ .

كأنه قد أحدث فيه غرابة لم تكن ، وزيادة لم تعهد . . . »[1] .

ومعنى مجيء الشعر على (طريقة العرب ومذاهبهم) هو - فيما نرى - نفس ما عناه الجاحظ فى تخريجه لعبارة العتابى ، وأنه عنى : الإفهام (على مجارى كلام العرب الفصحاء) كما أن فحوى قولهم إن (دقيق المعانى موجود فى كل أمة وفى كل لغة) وهو نفس فحوى عبارة الجاحظ فى (الحيوان) : (المعانى . . . يعرفها العجمى والعربى . . .) أما أن (حسن التأليف وبراعة اللفظ يزيد المعنى بهاء وحسنا ورونقا حتى كأنه قد أحدث فيه غرابةً لم تكن ، وزيادةً لم تعهد) فمذهب يمكن الرجوع به إلى تلك الفقرة التى نقلها الجاحظ عن (بعض الربانيين) من أن (المعنى إذا اكتسى لفظًا حسَنا . . . صار فى قلبك أحلَى ولصدرك أمْلاً) ، وأن (المعانى إذ كسيت الألفاظ الكريمةَ . . . تحوّلت فى العيون عن مقادير صورها وأربَتْ على حقائق أقدارها) .

وليس فى مقدورنا أن نتتبع ذلك التيارَ الضخم فى الوقوف إلى صف الألفاظ - متابعةً للجاحظ ولما حشَده فى بيانه من نُقولٍ أحسَن تخريجَها وتوجيهَها إلى حيث يُريد - وبحسبنا أن نشير إلى صنيع ابن رشيق ت ٤٥٦ الذى عقد بابا (فى اللفظ والمعنى) استعرض فيه عددًا من مواقف النقاد فى هذه المسألة ، ثم قال : « وأكثرُ الناس على تفضيل اللفظ على المعنى ، سمعتُ بعض الحذّاق يقول : قال العلماء : اللّفظُ أغلى من المعنى ثمنًا وأعظم قيمة ، وأعزّ مطلبا ، فإن المعانى موجودةٌ فى طباع الناس ، يستوى الجاهلُ فيها والحاذقُ ، ولكنّ العملَ على جودة الألفاظ وحُسْن السبك وصحة التأليف . . . وبعضهم - وأظنّه ابن وكيع - مثّل المعنى بالصورة واللفظ

---

(١) الموازنة ١/ ٤٢٥ .

بالكسوة (*) ، فإن لم تقابل الصورة الحسناء بما يشاكِلها ويليقُ بها من اللّباس فقد بُخِسَتْ حقّها وتضاءلت فى عين مُبصرِها .

وقال عبد الكريم ـ وكان يؤثر اللفظَ على المعنى كثيرا فى شعره وتأليفه : « الكلام الجزلْ أغنَى عن المعانى اللطيفةِ من المعانى اللطيفة عن الكَلاَم الجزْل، وإنما حكاه ونقله نقلا عمن روى عنه النحاس »(١) .

ويستمر صاحب العمدة فى نقوله ، وفى ذكر الأسماء التى يعزو إليها هذه الآراء ولكن الكلام برمته يَشى بعبارات الجاحظ وتصريحات نقادِه ، وانظر إلى الجزء الأخير من الكلام الذى نقله ابنُ رشيق عن بعض الحذّاق: (المعانى موجودة . . . يستوى الجاهلُ فيها والحاذقُ ، ولكنْ العملَ على . . .) لتجد صدى عبارة الجاحظ (المعانى مطروحة فى الطريق . . .) أما كلام ابنِ وكيع ، وتمثيلُه المعنى بالصورة واللفظِ بالكسوة فيبدو متابعةً باهتة لما جاء فى كلام ذلك الرّبانى الذى نقله الجاحظ : (فقد صارت الألفاظ فى معانِى المعارِض وصارتْ المعانِى فى معنَى الجوارى) . . . وهكذا لم يعُد بمقدور الكثيرين من اللاّحقين أن يتخلّوا عن إثارة هذه المسألة والحديثِ عنها وفتْح الأبواب والفصولِ المستقلةِ لها .

على أن أقوى المدافعين عن مذهب الجاحظ فى هذه القضية هو عبدُ القاهر الجُرجانىّ (ت ٤٧١) ، ومعروف أن لعبد القاهر فيها مسْلكا متشعبا ، ولكنه قابلٌ للاستيعاب على أى حال ، وما يعنينا هو تعويلُه شِبْهُ الكامل فى بعض مراحل صياغته لنظريته . . على الجاحظ : « واعلمْ أنكَ لستَ تنظر فى

(*) هذا كلام ابن رشيق ، والذى فى (المنصف) لابن وكيع أن « المعنى اللطيف فى اللفظ الشريف كالحسناء الحالية » ـ المنصف ص ٧ .

(١) العمدة ١/ ١٢٧ .

كتاب صُنِّف فى شأن البلاغة ، وكلامٍ جاء عن القدماء إلا وجدتَه يدلُّ على فسادِ هذا المذهب { يعنى تقديمَ الكلام بمعناه } . . . وإذا نظرتَ فى كتبِ الجاحظ وجدته يبلغُ فى ذلك كلَّ مبلغ ، ويتشدّد غاية التشدّد ، وقد انتهى فى ذلك إلى أن جعَل العلمَ بالمعانى مُشتركا ، وسوّى فيه بين الخاصّة والعامّة»(١) ثم ينقل خبراً ورد فى الحيوان عن تفنيد الجاحظ لمسْلك أبى عمرو الشّيْبانى فى اختياره الشعر بسبب استحسان معناه ، كما ينقل تعقيبه المشهورَ على ذلك المسلك : « وذهب الشيخُ إلى استحسان المعانى ، والمعانى مطروحةٌ فى الطريق . . . . . وإنما الشأن فى إقامة الوزن وتخيُّر اللفظ وسهولةِ المخرج وصّحة الطبع وكثرةِ الماء ، وجوْدة السبك ، وإنما الشعرُ صياغةٌ وضرب من التصوير »(٢) .

وليس بوسع المرء أن يتغاضى عما قد يكون من صلة بين الجزء الأخير من كلام الجاحظ (وإنما الشعر صياغةٌ ، وضرْب من التصوير) وبين ما يقوله عبد القاهر من « أن سبيل الكلام سبيل التصوير والصياغة ، وأن سبيل المعنى الذى يعبَّر عنه سبيلُ الشّيْء الذى يقع فيه التصويرُ والصّوغ ، كالفضة والذهب يصاغ منهما خاتم أو سوار ، فكما أنّ محالاً إذا أنت أردتَ النظر فى صوْغ الخاتَم، وفى جوْدة العمل ورداءته، أن تنظرَ إلى الفضة الحاملةِ لتلك الصورة، أو الذهبِ الذى وقع فيه العملُ وتلك الصّنعةُ، كذلك محالٌ إذا أردتَ أن تعرفَ مكان الفضل والمزيةِ فى الكلام أنْ تنظرَ فى مجرّد معناه . . . »(٣) .

ومن ناحية أخرى فليس بوسع المتصفح لكلام عبد القاهر عن الصُّوَر العديدةِ التى يكون عليها المعنَى نتيجَة إخراجه فى كُسْوة لفظية حسنة . . . أن

(١) الدلائل ٢٥٦ .

(٢) الدلائل ٢٥٦ ، ٢٥٧ .

(٣) الدلائل ٢٥٧ ، ٢٥٨ .

لا يلحظ احتمال الصلة بين هذا المنحى فى كلامه ، وبين بعض الأحاديث المشابهة التى نقلَها الجاحظُ فى كتابه ، نحو ما مرّ بنا من حديثِ عمْرو بنِ عُبَيْد عن البلاغة وتعلقها بـ (تَزْيين) المعانى بالألفاظ المستحسنة فى الآذان المقبولة عند الأذهان ، كما مرّ بنا كلامُ بعض الربانيين فى أن (المعانى إذا كُسِيت الألفاظ الكريمة ، وأُلبست الأوصافَ الرفيعة تحولت فى العيون عن مقادير صورها وأربت على حقائق أقدارها) . .

هذه الفكرة فى أن المعنى يكتسى باللّفظ الجيد صورةً جديدة غير التى كان عليها بحيث يصبح وكأنه خلاف ما كان . . نكاد نلمحها وراء حديث عبد القاهر عن قيمة اللفظ فى تحسين صورة المعنى ، أو فى إخراجه فى صورة جديدة لم تكن له . . فـ « إن سبيلَ المعانى سبيلُ أشكالِ الحُلِىّ كالخاتَم والشّنْفُ والسوار ، فكما أنّ من شأن هذه الأشكال أن يكونَ الواحدُ منها غُفلا ساذَجا لم يَعمل صانعهُ فيه شيئا أكثرَ من أن يأتى بما يقع عليه اسمُ الخاتم إنْ كان خاتما ، والشّنْف إن كان شَنْفا . . وأن يكون مصنوعا بديعا قد أغرَبَ صانعهُ فيه . . كذلك سبيلُ المعانى : أن ترى الواحدَ منها غُفْلا ساذَجا عاميًا موجودًا فى كلام الناس كلّهم ثم تراه نفسَه وقد عمَدَ إليه البصيرُ بشأن البلاغة وإحداث الصُّورِ فى المعانى فيصنعُ فيه ما يصنعُ الصَّنَعُ الحاذقُ ، حتى يُغرِب فى الصنعة ، ويدقّ فى العمل ، ويُبدع فى الصياغة . . .

وإذا قد عرفتَ ذلكَ فإن العقلاءَ إلى هذا قصدوا حين قالوا: إنه يصحّ أن يعبّر عن المعنى الواحد بلفظين ثم يكون أحدهما فصيحا والآخر غير فصيح، كأنهم قالوا: إنه يصح أن تكون ها هنا عبارتان أصل المعنى فيهما واحد ثم يكون لإحداهما تحسينُ ذلك المعنى وتزيينُه وإحداثُ خصوصيّة فيه وتأثير لايكون للأخرى»[1] وأظن أن هذا بعينه هو مضمونُ العبارات التى سبقَتْ لدَى الجاحظ .

(١) دلائل الإعجاز ٣٨٤ .

فإذا تذكرنا أن عبد القاهر يتوّج هجومَه على مفضّلى الكلام بمعناه بالقولِ بأنَّ هذا الموقفَ « يُفضِى بـصاحبه إلى أن يُـنكِر الإعجازَ ويُبطلَ التــحدّى من حيثُ لا يشعر، وذلك أنه إن كان العملُ على ما يذهبون إليه من أنه لا يجب فضلٌ ومزيةٌ إلا من جانب المعنى . . . فقـد وَجَبَ اطِّراحُ جميع ما قاله الناسُ فى الفـصاحةِ والبـلاغةِ وفى شـأن النظْم والتـأليف ، وبطل أنْ يجب بالنظم فـضلٌ وأن تدخلَه المزيةُ . . . وإذا بَطَـلَ ذلك فـقد بَطَـلَ أن يكون فى الكلام معجز[1] » . إذا تذكرنا ذلك ، أعنى هذه الصلةَ التى يعقـدها عبدُ القاهر بين كونْ الإعجاز فى النظّم وكونِ المزيةِ فى اللّفظ ، ثم تذكرنا أن للجاحظ كتابا فى (نظم القرآنِ) وأنه هو الآخر كان يرى أن مزيّة الكلام فى لفظه ، بَدا لنا بُعْدُ ولاءِ عبد القـاهر ـ الأشعرى ـ لتعاليم الجاحظ ـ المعـتزلى ـ ثم تأكّد لنا ـ من جديد ـ قيـامُ نفس الرابطة لدَى الجاحظ بين اعتبـارِ مزية الكلام فى لفظه واعتبار النظم فى القرآن هو مدار إعجازه .

تأثير جاحظىٌ راجح فى الفكر الأشعرى :

وعلى ذكر أشـعريّة عبد القـاهر وعُمق تأثّره بالجاحظ ، ومـا بدَا لنا قبلَ ذلك من سعة تأثّر الباقلانى ـ الأشعرىّ أيضا ـ به ، يلوح لنا بُعْدٌ آخر من تأثر الأشاعـرة بالجاحظ . . ليـس فى قضيـة اللفظ والمعنى على نحـوِ مطلقٍ هذه المرة، ولكن فى صميم المقولة التى شُهروا بها ، مقولة (الكلام النفسى) التى قامـت فى الأصل على اقتـراح حلٌ لمشكلة عقـديّه ، قدَّم ـ بدوره ـ تـصورًّا متـميّزا للعـلاقة بين عنصـرى اللفظ والمعنى فى النصّ القرآنى ، ليـعودَ هذا التصوّرُ فيفرضَ نفسه على بحث قضية الإعجاز وموقعه بين هذين العنصرين:

ومن المعروف أن الأشاعرة قالـوا بهذه الفكرة كحلٌ لمشكلة (خلْق القرآن)

---

(١) الدلائل ٢٥٧ ، ٢٥٨.

والتى كان طرفاها : السنّة من ناحية ، وقالوا بقِدَم القرآن ، والمعتزلة من ناحية أخرى، وقالوا بخلْقه ، أى بحُدوثه . فجاء الأشعرىّ (ت٣٢٤) وقال : إن كلام الله « واحدٌ ، هو : أمرٌ ونَهْى ، وخبَر واستخبارٌ، ووعْدٌ ووَعِيد، وهذه الوجوهُ ترجع إلى اعتباراتٍ فى كلامه ، لا إلى عددٍ فى نفس الكلام . والعباراتُ والألفاظ المنزّلةُ على لسان الملائكة إلى الأنبياءِ عليهم السلام دلالاتٌ على الكلام الأزلى ، والدلالةُ مخلوقةٌ محدَثة ، والمدْلولُ قديم أزلىّ، والفَرْق بين القراءةِ والمقْروءِ والتّلاوة والمَتْلُوّ كالفرق بين الذّكْر والمذْكُور ، فالذّكْر محدَث والمذكورُ قديم » ويضيف الشهرستانى أن «الكلامَ عند الأشعرى معنى قائمٌ بالنّفْس سوَى العبارة ، والعبارةَ دلالةٌ عليه من الإنسان »(١) .

ويلتقط الباقلانى الخيطَ من شيخ فرقته مفصّلا ومحاولا إفساح الطريق أمام الفكرةِ إلى رحاب التطبيق :

« يجب أن يُعلم أنّ الكلام الحقيقىّ هو المعنى الموجودُ فى النفس ، لكنْ جُعِل عليه أماراتٌ تدلّ عليه ، فتارةً تكون قَولا بلسانٍ على حكم أهل ذلك اللّسان وما اصطلحوا عليه وجرى عُرفُهم به وجَعله لغةً لهم ، وقد بيّن تعالى ذلك بقوله : (وما أرسلْنَا من رَسُولٍ إلا بِلسانِ قومِهِ لِيُبَيّن لهُمْ) فأخبر تعالى أنه أرسلَ موسى عليه السّلام إلى بنى إسرائيل بلسان عبْرانِىّ فأفهم كلامَ الله القديمَ القائمَ بالنّفس بالعِبْرانية ، وبعثَ عيسى عليه السلامُ بلسانٍ سُريانىّ فأفهم قومه كلامَ الله القديم بلسانهم ، وبعث نبيًّنا صلى الله عليهِ وسلمَ بلسانِ العربِ فأفهم قومَه كلامَ الله القديمَ القائمَ بالنفس بكلامهم ، فلغةُ العرب غيرُ لغة العِبرانية ، ولغةُ السّريانيةِ غيرُهما ، لكنّ الكلامَ القديمَ القائمَ بالنفس شىءٌ واحدٌ لا يختلف ولا يتغير ... »(٢) .

---

(١) الملل والنحل ١ / ٩٦ .

(٢) الإنصاف ١٠٦ ، ١٠٧ .

وحديثه حتى الآن مُنْحصِر فى دائرة القرآن الكريم ، ومحاولةِ التوفيق — على النحو الذى تبنّاهُ الأشعرىّ ، أو عُرف عنه — بين القول بأنه قديم ، والقول بأنه محدث - وقد استطاع الباقلانى أن ينأى بذلك المستوى (النفسي) القائمِ بالذات الإلهية عن كلّ طموحٍ إلى التحدّى أو المعارضة من جانب البشر، إذْ إن هذا المستوى قديمٌ قائمٌ بالذات لم يطلعْ عليه أحد ، ولا هو قابلٌ لذلك ، أما المستوى القابلُ - نظريا- للتحدّى والمعارضة - فهو ما دُعِىَ الخَلْقُ إلى معارضتِه ، وهو هذا النّظمُ المخصوص ، الذى نُزِّل على الرسول بلغتنا العربية .

« إنْ قال قائلٌ : بيِّنوا لنا ما الذى وَقَع التحدّى إليه ؟ أهو الحروفُ المنظومةُ أو الكلامُ القائم بالذّات ؟ أو غير ذلك ؟ قيل : الذى تحدّاهم به أنْ يأتوا بمثل الحروفِ التى هى نَظْمُ القرآن ، منظومةً كنظمها ، متتابعةً كتتابُعِها ، مطّردةَ كاطّرادها ، ولم يتحدَّهم إلى أن يأتوا بمثل الكَلامِ القديمِ الذى لا مِثْلَ له . وإن كان كذلكَ فالتحدى واقع إلى أنْ يأتوا بمثل الحُروف المنظومة التى هى عبارةٌ * عن كلام الله تعالى فى نَظْمها وتاليفها ، وهى حكايةٌ لكلامه ودلالاتٌ عليه ، وأماراتٌ له ، على أن يكونوا مستأنفين لذلك، لا حاكين بما أتى به النبى صلى الله عليه وسلم .

ولا يجب أن يُقدِّر مقدِّرٌ أو يظنَّ ظانٌّ أنّا حين قلنا : إن القرآن معجزٌ ، وأنه تحدّاهم إلى أن يأتوا بمثله - أردْنا غيرَ ما فسّرناه ، من العبارات عن الكلام القديم القائم بالذات . وقد بيّنا قبلَ هذا أنه لم يكن ذلك معجزا لكوْنه عبارةً عن الكلام القديم ، لأنّ التوراةَ والإنجيلَ عبارةٌ عن الكلامِ القديم ، وليس

---

* كلمة (عبارة) هنا بمعنى (تعبير) ، وقوله : (عبارةٌ عن كلام الله تعالى) أى : (تعبير عن كلام الله تعالى) .

ذلك بمعجزٍ فى النظم والتأليف »[(١)].

وهنا يلفتُنا عند الباقلانى طرْدُه للقضية على مستوى كلام البشر، فكلامهم ـ أيضـا ـ هو مـعنًى قائمٌ بـالنفس ، تخـتلف طرقُ الدلالة عليـه وتتنوّع .. ولكنها تظلّ مـجردَ طُرقٍ وعباراتٍ عن هـذا (المعنى) أو (الكلام) القائم فى نفس المتكلم. . وأدلتُه على ذلك حاضرة من القرآن ومن واقع الحياة ، يقول:

« فصحَّ أن الكلامَ الحـقيقىَّ هو المعنى القائمُ بالنفـس دونَ غيره* ، وإنما الغيرُ دليلٌ عليه بحكْم التواضع والاصطلاح ... وكذلك قد يَدُلّ على الكلام الحقـيقىِّ القائمِ بالنفس الرمـوزُ والإشاراتُ ، وقد بيّن ذلك تعـالى بقولهِ فى قصـة زكريا عليه السلام : (آيتُكَ ألاَّ تكـلّمَ الناسَ ثَلاثَةَ أيّام إلا رَمْزًا) يعنى أنْ لا تُفهِمْ الكـلامَ القائمَ بنفسِكَ بـاللّسان ، وإنما أفهِـمْهُ بالرّمـز والإشارة ، ففعَلَ كما أمره تعالى ... وكذلك الأخرسُ الذى لا ينطق باللّسان ولا يسمع الصوت ، إنمّا يُفهمنا كلامَه القائمَ بنفسه ونُفهِمه كلامَنا القائمَ بأنفسنا بالإشارة دون نُطق اللسان ، فحصلَ من هذه الجملة أن حقيقةَ الكلام على الإطلاق فى حقّ الخَالق والمخلوقِ إنما هو المعنَى القائمُ بالنّفس ، لكنْ جَعلَ لنا دلالةً عليه، تارة بالصوت والحـرف نُطْقا ، وتارة بجمْع الحـروفِ بعضِها إلى بعضٍ كـتابةً ... وتارة إشارةً ورمزا »[(٢)].

---

(١) إعجاز القرآن ٢٦٠ . وكلامُ الباقلانىّ معناه : أنّ نظمَ القرآنِ وتأليفَه لم يكنْ معْجزًا لمجرّد أنّه عبارةٌ [= تـعبير] عن الكلام القـديم ، لأنّ كلا من التوراة والإنجيل أيضـا عبارة عن الكلام القديم ، وإنما كان القرآنُ معجزا من جـهةِ هذا النّظْم المخْصوصِ ، لا من جهة أنه عبارة عَن الكلام القديم ، إذ إنّ هذه الصفة ـ أى كـونَه عبارةً عن الكلام القديم ـ تشارِكه فيها الكتبُ السماويّةُ الأخرى .

* يقصـد : دون وسيلةِ التعبـير عنه التى هى اللفظ ، فاللفظ دلـيل على الكلام النفسى، أو عبارة عنه ، وهو غيره .

(٢) الإنصاف ١٠٧ ، ١٠٨ .

كلام البشَر إذن هو على الحـقيقة معان قائمةٌ فى نفـوسهم ، وبالتالى فإنّ عنصرَ المزيَّةِ فيـه ومجالَ المفاضلة هو طريقةُ الدّلالةِ عليـه ـ خاصة حين تكون أصـواتًا منظومــة أو حروفـا مكتـوبةً ـ وليس هذه الأغـراضَ التى هو عبـارة عنها . . وهو تصورٌ يتّـسق مع موقف الباقلانى فى إعجـاز القرآن ، حيث إن النظمَ ـ أو الحروفَ المنظومة مما وقع به التحدّى ـ ليس إلا عبارةً عن كلام الله القديم ــ أى تعبيرًا عنه ودلالةً عليه ــ وفى هذه العبارة تكمنُ خاصة الإعجاز وجهة التحـدّى ، أى الصفة التى كان بها معجزا والتى تحـدّى العربَ إليها ، وليس فى (الكلام القديم) الذى هو (معنًى قائم بالذات)[(١)] .

فإذا شئنا أن نقربَ المـسافةَ بين كلامِ الرجل فى شِقّيه ـ مـا يتصل بالقرآن وما يتصل بكلام البَشر ـ قلنا : إنّ مـا هو قائمٌ بالنفس لا يصِحُّ التحدّى به ، وليس محلا للمفاضلة ، لأنه فى حالة القرآن ليس مما يطّلع عليه أحد ، وفى حالةِ كلام البشر لا يكون معروفا قبل العبارة عنه .

وهنا لا نملك المقـاومةَ لإغـراء هذه الفِقـرة من (بيان) الجـاحظ : «قال بعض جـهابذَةِ الألفـاظِ ونُقّاد المعـانى : المعانى القـائمةُ فى صـدورِ النّاسِ ، المتـصورّةُ فى أذهانِهم ، والمتـخلِّجةُ فـى نفوسِـهم ، والمتّصلةُ بخـواطرِهم ، والحادثةُ عن فِكَرِهم ، مستورةٌ خفيةٌ ، وبعيدةٌ وحشية ، ومحجوبةٌ مكنونةٌ ، وموجودةٌ فى معنى معدومة ، لا يعرف الإنسانُ ضميرَ صاحبه ولا حاجةَ أخيه وخَليطِهِ ، ولا مـعنَى شريكه والمعـاون له على أموره . . . وإنّما يُحـيِي تلكَ المعانىَ ذكرُهم لها ، وإخبارُهم عنها ، واستعمالُهم إيّاها ، وهذه الخصالُ هى التى تقرّبها من الفـهم ، وتجلّيها للعقل وتجعلُ الخـفيَّ منها ظاهرًا ، والغائبَ

(١) لقد ظفر موقفُ الباقلانى من قضيـة الإعجاز وصوغُه لها فى ضوء نظرية (الكلام النفسى) ببحث ممتاز كتبه أستاذى الدكتور شكرى عيّاد ، تراجع مجلة (الأقلام) العراقية عدد أكتوبر ١٩٨٠ ص٨ وما بعدها .

شاهدا ، والبعيدَ قريبـا . وهى التى تلخّصُ الملتبسَ ، وتحلّ المنعقدَ ، وتجعـلُ المهمـلَ مقيّدا ، والمقيّـدَ مطلقًا ، والمجهـولَ معروفـا والوحشـىّ مألـوفًا . . . وعلى قدْرِ وضوح الدّلالة وصوابِ الإشارة وحُـسْن الاختصارِ ودقّة المدخل ، يكون إظهار المعنى ، وكلمـا كانت الدلالةُ أوضحَ وأفصحَ ، وكـانت الإشارة أبينَ وأنور كان أنفع وأنجع » .

ثم يقول الجاحظ : « والدلالةُ الظاهرةُ على المعنى الخـفىِّ هو البيانُ الذى سمعتَ الله عز وجل يمدحه ويدعو إليه ، ويحثّ عليه . بذلك نطقَ القرآنُ ، وبذلك تفاخرتْ العربُ وتفاضلتْ أصنافُ العجَم »(١) .

قلتُ فيمـا سبقَ إنه يلوحُ على قول الباقلانـىّ بأنّ الإعجار فى النظمِ آثارُ موقفِ الجـاحظ فى الموضوع ، وأن هذه الآثارَ (قد تمتـد إلى فكرة قِدَم الكلام النفسى ذاتهـا) لدى الأشاعرة(٢) . ويبدو أننا وصلنـا إلى مرحلة اختـبارِ ذلك الفرْض ، ولْنسلطْ الضوءَ أولا على هذه العبارات من كلام الجاحظ :

«المعانى القائمة فى صدور الناس . . . المتخلجةُ فى نفوسهم»

«مستورةٌ خفّية . . . ومحجوبَةٌ مكنونة ، وموجودةٌ فى معنى معدومة»

«يُحيى تلكَ المعانى ذكرُهم لَهَا وإخبارُهم عنها ، واستعمالُهم إيّاها»

«على قدْرِ وضوحِ الدّلالةِ ، وصوابِ الإشارةِ ، يكونُ إظهار المعنى»

ثم لنجـرّب ـ ثانيـا ـ هذه المـقارنـة : فإذا كـان الـكلام الأزلىّ هو عند

---

(١) البيان ١/ ٧٥ .

(٢) قد يكون مما له دلالة هـنا استشـهادُ الباقـلانى على رأيه فى الكلام النفسى ببـيتين مما رواه الجاحظ فى (البيان والتبيين) ، أولّهما هو :

إنّ الكلامَ من الفؤاد وإنما جُعِلَ اللسانُ على الفؤادِ دليلا .

البيان ١ / ٢١٨ .

الأشعرىّ (معنًى قائم بالنفس) فهل يفوتنا حديثُ الجاحظ عن (المعانى القائمة فى صدور الناس . . . المتخلّجة فى نفوسهم) ؟ وإذا كان المعنى القائم بالنفس عند الأشعرى هو (الموجود فى النفس) عند الباقلانى ، فهل يفوتنا وصْفُ الجاحظ لهذه المعانى بأنها (موجودة فى معنى معدومة) ؟

وإذا كانت هذه المعانى عند الأشعرىّ والباقلانى هى غيرُ العبارة عنها ، وكانت العبارة عنها دلالةً من الإنسان عليها ، فهل تفوتنا عبارةُ الجاحظ (وعلى قدر وضوح الدلالة يكون إظهارُ المعنى) ؟

أما ما ذهب إليه الباقلانى من أنه (قد يدلُّ على الكلام الحقيقىّ القائم بالنّفس الرموزُ والإشارات) وأن (حقيقة الكلام على الإطلاق فى حقّ الخالق والمخلوق إنما هو المعنى القائم بالنفس ، لكن جعل لنا دلالةً عليه تارةً بالصوت والحرف نطقًا ، وتارة بجمْع الحروف بعضها إلى بعضٍ كتابةً . . . وتارةً إشارةً ورمزًا) . . أقول : إنّ كلمات الباقلانى فى هذا الموضع تمسك بخناق ما قاله الجاحظ عن (أصناف الدلالات) . . لقد رأينا تعريفه للبيان بأنه (الدلالة الظاهرة على المعنى الخفىّ) ، ثم قوله : إن جميع أصناف الدلالة على المعنى من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء ، أولهما : اللفظ ثم الإشارة ثم العقد ، ثم الخطّ ثم الحال التى تسمّى نِصبة. ومعنى هذا أن عبارة الباقلانى قدتضمّنتْ ـ إلى جانب المعنى القائم بالنّفس ـ ثلاثة من أصناف الدلالة على المعانى عند الجاحظ هى : اللفظ ، ويسميه الباقلانى النّطق . والخطّ ويسميه الباقلانى الكتابة ، ثم الإشارة وهى مصطلح مشترك بين الرجلين .

وهنا نتساءل : أليست هذه بعينها هى فكرة الكلام القائم بالنفس ـ أو (المعنى القائم بالنفس) والذى لا يُعرَفُ إلا إذا أُخْبِرَ عنه أو دُلَّ عليه ، لا

بمضمونها أو فكرتها العامة فحسب ، وإنما بنصّ ألفاظها أيضًا ؟ والإجابة فى رأينا بالإيجاب ، على الأقل فيما يتصل بكلام البشر ، أو - بعبارة أدق - ما يتصل بالعلاقة بين معانى كلامهم وطُرقِ تعبيرهم عنها ، ونضيف أن القولَ بأن كلام الإنسان «هو معنى قائم بالنفس لا يحلّ باللسان» هو أحدُ الآراء العديدة التى طرحها المتكلّمون قبل الأشعرى[١] ، وبالتالى فحديث الجاحظ عن (المعانى القائمة فى صدور الناس المتخلّجة فى نفوسهم) ليس مجرّدَ مصادفة ، أو مجرد رأى يشتمل عليه واحد من كتبه ، وإنما هو رأىٌ ثابتٌ عنده ، وتصورٌ مطردٌ لديه ، تعزّزُه شواهدُ أخرى من كلامه ، إذْ «لا يكون اللفظُ اسمًا إلا وهو مضمَّنٌ بمعنى ، وقد يكونُ المعنى ولا اسمَ له ، ولا يكون اسمٌ إلا ويكونُ له معنى »[٢]، ونحن نلفت النظرَ إلى قوله : (قد يكون المعنى ولا اسم له) الذى يشكّل فى نظرنا أصلا ينطلق منه إلى إمكان وجود المعانى وقيامها بالنفس قبل التعبير عنها بمختلف وسائل التعبير وصوره . كما أنّ للفكرة أبعادها فى مباحث المتكلمين ، وذلك ما تكشف عنه مجادلاتهم حول كلام الإنسان ، وهل هو صوت أو ليس بصوت[٣] وهل يكون بغير اللّسان[٤] ، وهل يتكلم الإنسان بكلام غير مسموع أم لا يتكلم إلا بكلام مسموع[٥] . . . إلخ .

وقد رأينا أنّ ما رتّبه الباقلانى على كوْن الكلام الحقيقىّ معنًى قائما بالنفس من إمكان تنوُّع العبارة عنه من لفظٍ أو خطّ أو إشارة أو رمز . . إنما

---

(١) مقالات الإسلاميين للأشعرى ٢/ ٩٩ .

(٢) رسالة فى الجِدّ والهزْل ـ رسائل ١/ ٢٦٢ .

(٣) مقالات الإسلاميين ٢/ ٩٩ .

(٤) مقالات الإسلاميين ٢/ ١٠٦ .

(٥) مقالات الإسلاميين ٢/ ٢٤٩ .

هو حاصل بقية كلام الجاحظ فى الموضوع . وإذا كـان الباقلانى قد اقتصر من صور الدلالة التى ذكرها الجاحظُ على اللفظ والكتابة والإشارة، وأضافَ الرّمز .. فإن المبدأ لا يزال مطّرِدًا ، أعنى تنوعَ طرق الدلالة على المعنى دون المعنى نفسِه ، الذى هو قائمٌ فى نفس صاحبه وسابقٌ على التعبير عنه .

وهنا نعود إلى فرْضنا الذى سبق طَرْحُه بتأثُّر الأشعرىّ والباقلانى بالجاحظ فى هذا الشّطْر من حديثه عن المعانى القـائمة بالنفس ، لنُعيـد تأكيدَ سـلامة الفرض وصـحّة النتـائج التى ترتبت عليه ، هذا على الرغم ممـا قد يلوح من احتمال تأثر البـاقلانى بغير الجاحظ ممّن خاضوا فى هذه القـضية، إذ يبدو أن التطبيق النقدىّ ـ أو لنقُلْ الحلّ النقدىّ ـ كـان يشغل الباقلانى ، وأنه وجد فى الجاحظ ـ على الرّغم من جهره بمخـالفته ونقده[1] ـ وجد فيه رائدهُ فى توزّع اهتمامه بين قـضايا العقيدة وقضايا النقـد الأدبى ، كما وجدَ لديه فكرةَ النظم جاهزةً بكل تفاصيلها التى جاءت ـ رغم سبْقها على الباقلانى والأشعرى معا ـ جاءت متسـقة مع قولهما بأن المعجـزَ ليس هو الكلام النفسى أو المعنى القائم بالذات وإنما هو الحروفُ المنظومةُ التى هى عبارة عن هذا الكلام ، أى : تعبيرٌ عنه .

فإذا تذكرنا أن الأشعرى نفسه بدأ معتزليا ثم استقل بعد ذلك وأن المسلكَ الأشعرىَّ فى صميمه مسلك توفيقى[2] .. رَجَحَ لدينا أن يكون تصوّر الجاحظ فى (بيانه) للعلاقـةِ بين اللفظ والمعنى ، والقول بقيام المعنى فى نفس صـاحبه

---

(١) من الأمثلة على هذه المخالفة رأى الباقلانى فى كتاب (نظم القرآن) للجاحظ ، وهو صريح فى اطلاعـه عليه بقـرينة نقـده له . يراجع: إعجـاز القـرآن صـ ٦ ، أما نقـده لأسلوب الجاحظ وإنشائه فتراجع فيه صـ ٢٤٨ .

(٢) فى تفسير مـسلك الأشاعرة بالبحث عن وجه للقول بقدم كلام الله ينظـر : سرّ الفصاحة لابن سنان صـ ٣٠ ، ٣١ .

إلى أن يُعبّر عنه بإحدى طُرق الدّلالة عليه . . قد تسلّل إلى بيئةِ الأشاعرة ليكون هذا التصوّرُ هو الملهمُ المباشر للباقلانىّ فى حديثه عن قيام معانى العباد وأغراضِهم فى نفوسِهم قبلَ عبارتِهمْ عنها ، فضلا على احتمالِ أنْ يكونَ هذا التصوّرُ نفسه هو مصدر الأشعرى ـ المعتزلىّ السابق ـ أيضا ، فى القول بفكرة (الكلام النفسي) ، أو (المعنى القائم بالنفس) التى أقام عليها علاجه لقضيّة خَلْق القرآن .

هنا يصل بنا الحديثُ إلى منعطف جديد يتعلّق هذه المرّة بمصدر الجاحظ نفسه فى هذه الفكرة ـ فكرة سبْق المعانى وكونها فى النفس وتعاقُب وسائل التعبير عنها مما أطلقَ عليه اسم (الدلالات) .

لقد أورد أستاذُنا شكرى عياد نصّ الجاحظ الذى سبقَ وقُوفُنا عنده[١] ثم قال : إننا « لا نكاد نشُكُّ فى أنّ الجاحظ أخذ أصل الفكرة من قول أرسطو فى أوّل كتاب العبارة : (إن ما يخرج بالصوت دالٌّ على الآثار التى فى النفْس ، وما يُكتبُ دالٌّ على ما يخرجُ بالصّوْت . وكما أنّ الكتابَ ليس هو واحدًا بعينه للجميع ، كذلك ليس ما يخرج بالصوْت واحدًا بعينه لهم ، إلا أنّ الأشياء التى ما يخرجُ بالصوتِ دالٌّ عليها أوّلا ـ وهى آثارُ النفس ـ واحدةٌ بعينها للجميع ، والأشياء التى آثارُ النفس أمثلة لها ـ وهى المعانى ـ توجَد أيضًا واحدةً للجميع)»[٢] .

وكان قد وصف كلام الجاحظ فى فصله الذى عقده للحديث عن (البيان) ـ وهو الفصل الذى يبدأ بالنصّ الذى نتحدّث عنه ـ بأنه « محاولة مقتضبةٌ غير منظّمة للنظر إلى البيان على أنه نوع من الدلالة » وقال : «إنها فكرة مأخوذة

---

(١) راجع صـ ٢١٣ من هذا الكتاب .

(٢) كتاب أرسطوطاليس فى الشعر . . . شكرى عياد ص ٢٣٢ .

من المنطق»[١] .

مصدر الجاحظ ، إذن ، فى حديثه عن المعانى الخفيّة الكامنة وأصناف الدلالة عليها هو ـ فى رأى أستاذنا ـ كلام أرسطو فى كتاب العبارة ، وربما كان وراء عقد هذه المشابهة بين كلام الرجلين حديثُ كلّ منهما عن (معانٍ) ـ أو آثار فى النفس ـ كامنةٍ خفيّة ، ووسائل ظاهرة للعبارة عنها أو الدلالة عليها . . غير أنه ثمة فرق بين منحى الرجلين ، فأرسطو يجعل الصوتَ هو الوسيلة الأصليّة لهذه الدلالة ، بينما تجيء الكتابةُ دالّةً على الصوت لا على المعانى ، فنحن ندلّ على ما فى نفوسنا بالصوت ، ثم ندلّ على الصوتِ بالكتابة ، وذلك ما نجد تفصيله فى تلخيص كلٍّ من ابن سينا وابن رشد لكتاب العبارة[٢] ، فى حين يجعل الجاحظ من أصناف الدلالات الخمسة : اللفظ والكتابة ـ أو الخط ـ والعقد ، والإشارة ، والنُّصْبة وسائلَ ، أو أصنافا للدلالة ، قد ينفرد بعضها ، وقد يشاركُه غيره ، كما هى حال اللفظ والإشارة .

ثم هو ـ أى الجاحظ ـ لا يجعل من هذه الأصناف مجرّدَ دوالٍّ منطقيّةٍ محايدة ، شأنها شأنُ مُواء الهرَّة أو حمْحَمة الفرس ـ كما هو حديثه فى (الحيوان) الذى قرنَه الدكتور شكرى إلى حديث أصناف الدلالة فى (البيان)[٣] ، لأن البيان عند الجاحظ وإن كان فى مطلق معناه هو (الدلالة الظاهرة على المعنى الخفىّ) فإنّ من أصنافه ـ خاصّة اللفظ ـ ما يترقّى إلى

---

(١) المرجع السابق ٢٣١ .

(٢) العبارة لابن سينا صـ ٢ ، ٣ ، تلخيص كتاب أرسطو طاليس فى العبارة لأبى الوليد بن رشد صـ ١٢ ، ١٣ .

(٣) تراجع صـ٢٣١ ، ٢٣٢ من دراسة د. شكرى عياد (كتاب ارسطوطاليس فى الشعر . . .) .

مراتب متسامية استحقّ بسببـها البيانُ أن يُمدح فى كتاب الله ، وأن يُتفاخَرَ به من جانب العرب وأصناف العجَم .

من ناحية أخرى ينبـغى ألاّ نتوقّف كثيرًا عند كلمة (الدلالـة) تأييدًا لنسبةِ حديثِ الجـاحظ إلى المنطق ـ حتّـى مع صحةِ هذا الرأى ـ وذلـك لما سبَق أن أشرنا إليه من تلبُّس كلمة الدّلالة بأبعادٍ فنيّة جـعلَتْ من البيان باللّفظ مستوًى راقيا من الحديث حـقيقًا بالفخْر من جانب المـبدع ، جديرًا بالمدْح من جانب المتلقّين . ثم إننا إذا تأخّـرنا قليلا إلى زمن الأشـعرى ، ثم إلى البـاقلانى ، حيث الكلامُ فى قـضيّة خلق القـرآن وإعجازه ، فسـوف نشهد انحيـازَ كلمة (الدلالة) انحيـازا كاملا إلى جانب اللفـظ ، وبالذات اللفظ الوارد على نحو مخصوصٍ هُوَ النظم المعجز .

هناك ، إذنْ فرق بين أصل الفكرة لَدى أرسطو ، وبين صـورتها المتطوّرة عند الجاحظ ، ومع ذلك فـإن هذا الفرقَ ليس شاسِعـا بالدرجة التى تمنع من احتـمال أخْـذ الجاحظ لهـا من الفيلسـوف اليونانى . وإذا كـان قد سـبق لنا تسجيلُ ما قرّرهُ معاصـرُو الجاحظ واللاحقون عليه من أخذه لدلالة الحال ـ أو النِّصْبـة ـ الصِّنْف الخامس من أصناف الـدلالة على المعانى عنده ـ من مـقولة (الوَضْع) ـ إحدَى المقولات العشْر عند أرسطو ـ فليس ثمّـةَ ما يمنع من موافقة أستـاذنا فيـما ذهب إليـه من أخذ الجاحظ لأصل فـكرته فى المعانى القـائمة بالنفس ووسيلة التعبير عنها باللفظ منّ أرسطو ، وهى الفكرة التى فصّل فيها الجاحظُ بعد ذلك أىّ تفصيل ، وأثّر بها فى لاحقيه أىَّ تأثير .

ونضيف إلى ذلك ـ تأييدًا لرأى أستـاذنا ـ نصّا هو فى مجمله أثَرٌ من آثار الفكرة الأرسطيّة نستشعر منه إمكانَ تحوّل حديث أرسطو فى كتاب العبارة إلى كـلام مفـصّل فى مسـألة اللفظ والمعنى ، من ذلك المنظور الجـاحظىّ أوّلا ، الأشعرىّ بعد ذلك .

جاء في كتاب (موادّ البيان) لعلى بن خلف الكاتب (ألفه سنة ٤٣٧):
«أمّا حدُّ صناعة الكتابة ، فإنها صناعةٌ ترسمُ صورًا دالّةً على الألفاظ دلالةَ الألفاظ على الأوهام ... لأن الخطّ تِربُ اللفظِ وقسيمُه ... لأنه لا سبيل إلى رسم صُوَره الموضوعةِ للدلالة على الألفاظ إلا بعد توسّط اللّفظ بينها وبين الأوهام القائمة في النفس، حتى إنّ من يكتُبُ وهو صامتٌ لا بد أن يكون مشكّلا للّفظ في نفسه قبل أن تنقلَه يده خطًا إلى طِرْسه ، وكذلك الناظر في الكتاب من غير جَهْر لا بدّ له من حكاية اللفظ بضميره ليكون ذلك سبيلا إلى تمييز معناه وتحصيله ...

ولذلك قال صاحب المنطق : (إن النطقَ نطقان : نطقٌ داخلٌ ، وهو صور المعاني القائمةِ في النفس ، ونطقٌ خارجٌ ، وهو الألفاظ المعبِّرةُ عن تلك الصّور) فأطلقَ على صور المعاني اسم النّطق ، ولا نطق فيها يقْرعُ الأسماعَ. وإذا انتظم الخطُّ ما ينتظمه اللّفظ ، وانتظم اللّفظُ ما ينتظمه الأوهام ، فقد اشتمل الرّسْمُ على كلّ ما يُحيط به دائرة الصناعة ، ولم يخرج عنه شيءٌ مما هو لها »[1].

وواضح أنّ في النصّ ما يطمئِن إلى الصلة بين كلام الجاحظ وكلام أرسطو في كتاب (العبارة) ، كما أن فيه ما يطمئِن إلى إمكان تطوّر النصّ الأصلي - نصّ الترجمة الأرسطية القديمة - إلى نحو ما آلت إليه عند الجاحظ، الذى تحوّلت عبارته من جهة إلى مشروع حديث عن الكلام النفسي والمعنى القائم بالنفس والدلالة عليه ، ومن جهة أخرى إلى مشروع حديث في قضية اللفظ والمعنى مطلقا . هذا فضلا عن مزيج المصطلحات المعدّلة والمطعّمة في نفس الوقت بكلمات الجاحظ ، مما يدخل في عداد المرادفات لمصطلحات الترجمة القديمة ، مثل (الأوهام القائمة في النفس) وما أطلق عليه (نطق داخل) و (نطق خارج) ، مما يدلّ على استقرار المفاهيم الأرسطية وتمثُّلها في محيط الثقافة الإسلامية والعربية .

(١) مواد البيان لابن خلف ٣٠ ، ٣١ .

(٣)
الموقف المتسامح
من ظاهرة السرقات

إذا كـان علينا أن نثْبت هـذه النتيـجةَ التى يحـملهـا هذا العنوان ـ وهى تسامُحُ الجاحظ فى ظاهرة السرقات ـ أى تسامحـه فى تسجيلها وعدّها عيبا ، فإنّ علينا أن نذكر أنّ موقفه من هذه الظاهرة لا يمكن أن يُفهَمَ على حقيقته إلا فى ضوء موقفه فى قضيّة الإعجاز وقضيّة اللفظ والمعنى .

وسبق أن عرفنا أنه قـد نحا فى القضيّة الأولى ناحية الـقول بالإعجاز فى النظم ، ثم ما لحق ذلك من القول بأن القدْر المعجز الذى اتجه إليه التحدّى هو السورة أو قدْرُها من الكـلام . أما فى القضيّة الثـانية ـ اللفظ والمعنى ـ وهى من آثار القضيّة الأولى ، فقد رأينا كيف جاء موقفـه فيها متّسقا مع موقفه فى قضيّـة الإعجاز ، فإذا كـان إعجاز القرآن فى نظمه ، وكـان موقع النظم فى ناحيـة الشكْل ، أو اللفظ ، كان مـعنى هذا أن اللفظ عنده هو مناط القيـمة ومحـور المزيّة الفنيّة ، وأن المعنى ـ على أهميته وقيمته ـ ليس محلا لقيمة فنيّة .. ذلك ما حـملته دائمًا تصـريحاته النظريّة، وما ينبئ به سلوكـه فى جانب التطبيق .

وهنا نجىء إلى موقفه من ظاهرة السرقات ، فنلاحظ أن الجاحظ لم يتّخذ موقفا متشدّدا ، بل يكاد لا يتخذ موقفا أصلا ، وكل ما عنده إزاءها لا يعدُو تسجيلَ الظاهرة ثم المرورَ عليها دونَ تـعليق غالبًا . أمـا المصطلحاتُ الواردة عنده فمنها :

(الأخذ) ، وهو أشيعها ، وقد ورد عدة مرات ، منها ما قاله بعقَب شطْر لحُميْد بن ثوْر الهلالى ، قال : « ولعل حُـميْدا أخذه عن النَّمرِ بن تَوْلب»[١]

(١) البيان ١ / ١٥٤ .

وقولُه عن كـلام لعمرَ بنِ ذَرّ : « وهذا كـلام أخذهُ عمرُ بنُ ذَرّ عن عـمرَ بنِ الخطّاب رحمه الله[١]» كما يـنقل كلاما لأحد خطبـاء الإسكندر ، ثم يقول: «فأخذَه أبو العتاهية ، فقال . . . »[٢].

الذهاب إلي كلام الأول ، فقال بعَقِب شطر لأبـى العتاهية : «ذهَبَ إلى قول الأول . . . »[٣]، وقد يستعمل عبارةَ (الذّهاب إلى قول الشاعر)[٤]. أو (الذّهاب إلى مثل معنَى قول الشاعر)[٥]، وهى جميعا تحمل نفس المعنى.

الاحتذاء ، وورد الاحـتذاءُ فى كـلام الجاحظَ بعَـقِب شعـرٍ أورده لأبى يعقوب الخُرَيْمى ، ثم قال : « ويظنّون أن الخريمىَّ إنما احتذى . . . على كلام أيوب بن القِرِيّة »[٦].

النقل حيث يقـول بعقِب قـول لأحد الأعراب : « يظنُّـون أنه نقل قولَ دُرَيْدِ ابن الصِّمَّة فى الخنساء . . . »[٧].

العدوان ، السرقة ، الادّعـاء ، الاستعانة ، التنازع ... وقد جاءت كلها بلفظ الفعل فى نصّه المشـهور حول أبيات عنترة : « إن هو [يعنى الشاعـر] لم يَعْدُ على لفظه فيـسرقَ بعضـه أو يدّعيه بأسـره ، فإنه لا يدع أن يستعين بالمعنى، كالمعنى الذى تتنازعه الشعراء فتختلف ألفاظهم»[٨].

الاستراق والاختـلاس والاغتصاب وقـد جـاءت فى صيـغـة اسم المفعول فى نصّ تـدلّ فيه على صفات فى الكلام النـاتج عن حسن الإفادة مما يّطلع عليه البليغ بغيـة تلقيح ذهنه وشجذ قريحته ، إذ تخـرج الألفاظ حينئذ

---

(١) البيان ١/ ٢٦٠ .
(٢) البيان ١/٤٠٨ ، ويراجع ١/٢٩٥ أيضا .
(٣) البيان ١/١٥٤ .
(٤) البيان ١/١٧٨ .
(٥) البيان ١/١٩٩ .
(٦) البيان ١/١١٢ .
(٧) البيان ١/١٠٧ .
(٨) الحيوان ٣/٣١١ .

«غير مسترقة ولا مختلسة ولا مغتصبة»[١] .

هذا ، وربما وردت بعض المصطلحات على ألسنة أشخاص مِمّن روى لهم أو حكى عنهم ، فيصادفنا مصطلحُ (السَّرَق) ومصطلح (التّلْفِيق) فى شعر أوْرَدَه لأبى مِسْمار العُكْلى ، فى سياق مدحه لأحد الخطباء والتعريض بغيره[٢] كما ورد مصطلح (التّلقيح) ـ تَلْقيح كلامٍ بكلام ـ على لسان أبى عبيد الله الكاتب[٣] .

تلك أمثلة من المصطلحات التى وصف بها الجاحظُ مسلك الشعراء والأدباء فى السرق ، جاءت فى سياق عبارات غاية فى التحفُّظ والحياد، مع وضوح روح التسامح إزاء هذه الظاهرة التى تمرّ أمثلتُها أمام عينه دون حساسية، سواء كانت السرقةُ فى الفكرة المجرّدةِ أو فى الصّورة القوليّة المعبِّرة عنها .

وقد ذهب إحسان عباس إلى تعليل تسامح الجاحظ فى سرقة المعانى بأن «عصرَ الجاحظ كان يشهدُ بوادرَ حملة عنيفة يقوم بها النقادُ لتِبْيان السرقةِ فى المعانى بين الشعراء ، ولا نستبعِدُ أن يكون الجاحظُ قد حاول الرَّد على هذا التيّار مرتين : مرةً بأنْ لا يشغلَ نفسه بموضوع السرقات كما فعل معاصروه ، ومرةً بأنْ يقرّر أنّ الأفضليةَ للشكل لأن المعانى قدْر مشتركٌ بين الناس جميعًا»[٤] .

وكلام الدكتور عبّاس فى معرض تبريرَ مسْلَك الجاحظ فيما قال عنه إنه تحيُّزٌ للشكل وللصياغة ضدّ المعنى ، وهذه فى ذاتها ـ أعنى وصفَ موقفه

(١) من كتابه فى المعلمين ـ رسائل ٣/ ٤١ .

(٢) البيان ١/ ١٣٣ .

(٣) البيان ١/ ٢٩٥ .

(٤) تاريخ النقد . . . ٩٨ ، ٩٩ .

بأنه (تحيّز) ضدّ المعنى ـ مسألة محلّ نظر ، ولكن ما نناقشه هو انطلاقُه من ذلك إلى القول بأن تسامحَ الجاحظ إنما كان فى سرقة المعانى ، أى أنه لا يرى السرقةَ فى المعنى ، وإنما تكون فى اللّفظ ، وأن هذا يتمشى مع مذهبه فى تفضيل الشكل دون المحتوى ، ومن هنا يتهم الجاحظَ بالتناقض مع نفسه تناقضا لم يتنبهْ إليه ، وذلك عندما قرّر ـ أى الجاحظ ـ وقوعَ السرقة فى (معنى) بيتين لعنترة .

والواقع أن المسألةَ بشقّيها تحتاج إلى مراجعة ـ أعنى القول ـ بذهاب الجاحظ إلى إسقاط السّرَقِ فى المعنى ـ دون اللفظ (بمعنى الشكل أو الصورة القولية) والعلّةَ التى ساقها لذلك ـ وكذلك القولَ بتخلّيه عن ذلك المبدأ حين سجّل سَعْى الشعراء إلى سرقة المعنى فى بيتى عنترة .

وفيما يتّصل بالنقطةِ الأولى نلاحظ أن الأمثلةَ التى سجّل فيها السرقَ لا يقتصر الاشتراكُ فيها على عنصر الشكل ـ أو اللفظ ـ وإنما تتراوح بين الاشتراك فى المعنى والاشتراكِ فى الصّورة اللفظية ، أو فيهما معا ، فمن أمثلة الاشتراك فى المعنى قول حُمَيْد بن ثَوْر :

أرَى بصَرى قد رابَنِى بعدَ صِحّة ... وحَسْبُك داءً أن تصحّ وتسْلَما

فقال : « لعلّ حُميْدا أن يكون أخذه عن النّمرِ بنِ تولبِ ، فإن النّمرِ قال :

يُحِب الفتى طولَ السّلامةِ والغنَى ... فكيفَ ترى طولَ السّلامةِ يفعل[1]

وما سجّله من أخْذ أبى العتاهية لقوله :

وكانتْ فى حياتِكَ لى عظاتٌ ... فأنتَ اليومَ أوْعَظُ منكَ حيّا

---

(١) البيان والتبيين ١/ ١٥٤ .

من قول بعض الخُطباء عند موت الإسكندر :

«الإسْكندَرُ كان أمسِ أنطق منه اليومَ ، وهو اليومَ أوعظُ منه أمسِ»(١)

وقد تكون الفكرةُ المأخوذةُ ملفوفةً فى أحد قـوالب الصنعة كالطّباق ـ مثلا ـ ليصبح قاسـما مشتركا بين الآخذ والمأخوذ منه ، ومن هذا القـبيلِ ما سجّله من ذهاب أبى العتاهيةِ فى قوله :

* أسْرَعَ فى نقصِ امرئٍ تمامُهْ *

إلى معـنى كلام الأول « كلّ ما أقـام شَخَصَ ، وكل مـا ازدَاد نقَصَ»(٢) ومنه أيضًا أخْـذُ عمـرَ بنِ ذرّ لقوله « إنا لم نجِـدْ لك ـ أنْ عصيتَ اللّـهَ فينا ـ خيرًا من أن نُـطيع اللهَ فيك » من قول عمـر بن الخطاب « وإنك ـ والله ـ ما عاقبتَ من عصَى اللهَ فيكَ بمثل أن تُطيعَ اللهَ فيه »(٣).

وقد يكون الاشتـراكُ فى صورة تشبيهيـة عمادُها التشخـيص ، فهو يُورد قولَ الخريمى :

لـه كَلِـمٌ فيـكَ معقُــولَـةٌ   إزاءَ القلوبِ كركْـبٍ وُقوفْ

ويقول إنهم « يظنّون أن قولَ الخُريْـمى إنما احتذى . . . على كلام أيّوب ابن القِرّية حـين قال له بعضُ السّلاطين : مـا أعددتَ لهـذا الموقف ؟ قال : ثلاثةَ حروف ، كأنّهنّ ركبٌ وقوف : دُنيا وآخرةٌ ومَعْرُوف »(٤).

وقد تؤخذ الفكرة من صُورة تمثيلية ، فقول التميمى :

---

(١) البيان ١/ ٤٠٧ ، ٤٠٨ .

(٢) البيان ١/ ١٥٤ .

(٣) البيان ١/ ٢٥٩ ، ٢٦٠ .

(٤) البيان ١/ ١١١ ، ١١٢ .

إن الندَى حيثُ ترى الضّغَاطَا   والجـاهَ والإقـدام والنّشَاطَـا

ذهب فيه إلى قول الشاعر (وهو بشار)

يَسْقُطُ الطّير حيث ينتثِرُ الحَـ   ـبُّ وتُغْشَى منازِلُ الكرماء[1]

وقد يكون عكسَ ذلك ، أى تؤخذ الصورةُ التمثيليّة من وصْف مجرّد ، ومن هذا القبيل قولُ الأعرابى فى وصف بليغ « كان . . . يضَعَ الهِناءَ مواضع النُّقب » قال الجاحظ « يظنون أنه نقل قول دُرَيْد بنِ الصِّمَّة فى الخَنْساء :

ما إنْ رأيتُ ولا سَمِعْتُ بِـهِ   كاليـوم طَالِـىَ أيْنُـقٍ جُـرْبِ

مُتَبَـذِّلا تبـدُو محاسِنُـهُ   يضَعَ الهِناءَ مواضعَ النُّقبِ»

فقد جـاءت الصفةُ على الحقـيقة عند دُرَيْد ـ وتحولت العـبارة بمعناها فى كلام الأعرابى إلى مَثَل يُطلق بغيْر معناه الحقيقى[2] .

وواضحٌ من الأمـثلة أنّ الجـاحظَ لا يقفُ عند نوْع واحـدٍ من السّرقـات فهناك ـ كما رأينا ـ السرقةُ فى المعنَـى والسرقةُ فى الصّورة ـ وسرقة المعنَى من الصورة والصورة من المعنى . كلٌّ ذلك يجعلنا نتوقّف أمام قول الدكتور عباس : إنّ الجاحظَ يُسقط السّرَقَ فى المعنى ـ أى لا يسـجِّله ولا يقول به ـ ويَقْصِره على الشكل .

أما أنّ ذلك المسلك كـانَ ردّاً منه على « بوادر حملة عنيفة . . . لتـبيان السّرقة فى المعانى » فـذلك ما لم يوضِّحْه الدكتور عبّاس ، خـاصة ما يتعلق بهذه (الحـملة) التى جاء ذكـرها فى حديثه ، والتى لا يلـحظ المؤرخ لها أثرا واضحا يحمله على مثل هذا التسليم الذى جاء فى كلام الدكتور عباس .

---

(١) البيان ١/١٧٧ ، ١٧٨ .

(٢) البيان ١/١٠٧ .

وهنا نأتى إلى النقطة الثـانية وهى تسجيلُـه التناقضَ على الجاحظ ، حين تصوّر أنه سجّل السرقَ في(معنى) بيتين لعنترة ، وهنا نلاحظ أمرين :

الأول : أن تسجـيل السّرَقِ فى المعنى - بِفَرْضِ انطبـاقه على مثـال عنترة ليسَ جديدًا على مواقف الجاحظ ، وإن كان على قلّة .

الثاني : أن الدكتور عـباس قد قيّدنفسَـه بكلمة (المعني) الواردة فى كلام الجاحظ ، دون نظرٍ إلى المثال ذاتِه ، فالمثالُ عبارةٌ عن صورةٍ يُشَبَّه فيها الذبابُ - أو (النّحل) فى تفسيـر البعض - فى حركة ذراعيْـهِ ، بالإنسان الأجْذمِ الذى يقدَح زِنادا . . . وكانت هذه الصـورةُ هى محورَ انتباه الشـعراء الذين حاولوا الاقتداء بعنترة(١) .

وعلى ذلك فالسّرق هنا ليس فى (المعني) - بمعنى (الفكرة) المجرّدة - وإنما هو فى الصُّورة القولية بمعناها الواسع الذى يشمل مثل هذا التشبيه .

ومن ناحيـة أخرى فإن الجاحظ لم يُخطِئْ حـين أطلق كلمة (المعنى) على الصورة فى أبيات عنترة ، فذلك مسلكٌ قد دأب عليه النقدُ العربى القديم فى تبـادل إطلاق كلمتـى (المعني) و (اللفظ) على مـدلولات واحدة ، مما كـانت نتيجـته خلطا واضطرابا شكّا منهما عبـد القاهر ، واضطرّ بسَبَبِهمـا - كما هو

(١) البيان ٣/ ٣٢٦ ، والبيتان موضع الشاهد هما قول عنترة فى وصف روضة :

فترى الذبابَ بِهَا يغنّى وحْدَهُ ... هَزِجًا ، كفعْـل الشّارِبِ المترنِّـم

غَـرِدًا يَسُـنّ ذراعَـه بذراعِـهِ ... فعلَ المكبّ على الزّنادِ الأجذَم

ورواية (الحيـوان) : « يحكّ ذراعه » بدلا من « يسنّ » ، وهو يقـدم البيتين فى (البـيان) بقوله : « قـالوا : لم يدعْ الأولُ للآخر معنى شـريفا ولا لفظا بهيّـا إلا أخذه ، إلا بيتَ عنترة . . . » ، ويقابل هذا فى (الحيوان) قولُ الجـاحظ : « إلا ما كان من عنترة فى صِفة الذباب ، فإنه وصفَه فأجـاد صفته ، فتحامى معناهُ جميـعُ الشعراء » البيان ٣/ ٣٢٦ وهى الصياغة التى اعتمد عليها الدكتور عباس . تاريخ النقد ص ١٠٠ .

معروف - أن يستخدم مصطلحاتٍ مثل (المعنى) و (معنى المعنى) و (المعنى الأول) و (المعنى الثانى) .. إلخ .

وإذن فالجاحظ لا يقصر القولَ بالسّرق على ما كان فى الصورة اللّفظيّة - أى الشكل - فحسب ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإنّ مثالَ عنترة بالذات لا يخرج السرقُ فيه عن هذه الصورة .

ومع ذلك تظل ملاحظةُ الدكتور عباس ، وكلّ ملاحظاتِ الذين سجّلوا للجاحظ تسامحَه فى الأخذ .. قائمة[١] وفى رأينا أن السببَ لا يعود إلى مجرد انتصاره لمذهب الشكل ردًا على مَنْ سجّلوا السّرَق فى المعنى ، فهذه مقدّمة غيرُ مؤكّدة ، بل لعلّها تكون غيرَ موجودة أصلاً . ومع ذلك يلوح موقف الجاحظ فى مناصرة الشكل مجرّد نتيجة . نعم ، إن انتصارَ الجاحظ لمذهب الشكل يلُوح لنانتيجةً وليس مقدمة ، مسبَّبا وليس سببا ، إنه نتيجة موقف الجاحظ من قضيّة الإعجاز والجِهة التى كان منها القرآن معجزا ، وكيف كان من الضرورىّ أن تتوافر فى هذه الجهة صفةُ التفرّد .. فكان الاهتداءُ إلى جهة النّظْم ، وإلى جانب اللفظ فيه[٢] .

ليس هذا فحسب وإنما لحقت بهذا المنطلق عدةُ تقييدات من شأنها أن تُخرج بعضَ ما قد يتلبّس بأسلوب القرآن ، أو يقترب من روْعةِ النظْم فيه ، فاستُبعِدت الألفاظُ والعباراتُ الجُزئية المشتركةُ بين القرآن وكلامِ البشر من أنْ تكونَ معجزةً فى ذاتها ، أو يكون الاشتراك فيها سببا للإخلال بمبدأ التفرّد فى

---

(١) من القائلين بتسامح الجاحظ فى السرقات داود سلوم ، يراجع : النقد المنهجى عند الجاحظ ص ٩٥ ، والشاهد البوشيخى ، يراجع : مصطلحات نقدية وبلاغية ص ٥٧ .

(١) جعل الدكتور إحسان عباس .. فى بعض المواضع - موقف الجاحظ فى تفسير الإعجاز بالنظم واحداً من الأسباب التى أدتْه إلى الإعلاء من شان اللفظ .

نظم القرآن ، بل إن عباراتٍ من المتَّزِن فى القرآن مما يبلغ مقدارَ البيْت من الشّعر، قد رئِيَ أنها غيرُ مُخِلّة بإعجازه ولا بخروجه عن أسلوب الشعر ، كذلك أُخرِجت المعانى من ميدان المفاضلة والتحدّى .. لماذا ؟ لأنها مما يتكرّر، وهى متكررةٌ فى القرآن ، الذى اشتمل على الكثير مما وَرَدَ فى الكتب السماوية قبله ، أو وردَ على ألسنة الأنبياء والمصلحين والحكماء .

وإذا كان الأمرُ كذلك .. بدَا من الطبيعىّ ألا يكون تداوُل مثلِ هذه العناصر الجزئية غيرِ المخلّة بالإعجاز .. ألا يكون تداوُل هذه العناصر فى كلام البشر قادحا فى أصالة الأثر الذى استُغِلَّت فيه .. ويبدو أن لذلك علاقةً بمسألة المِقدار الذى وقع التحدّى إليه فى القرآن ـ وهو السورة ـ ومعروف فى مؤلفات النقد العربى أن ملاحظةَ الأخذِ إنما تكون فى الجزئيات غالبا ، فى بيتٍ أو شطر من بيتٍ وربما فى عبارة أو كلمة ، وإذا كان البعضُ ممّن لم تشغَلهم قضيةُ الإعجاز قد جعلوا من وقوع السّرق فى مثل هذا القدر مشكلةً كبيرة[1] ، فإنّ ذلك لم يكن موقفَ القائلين بالإعجاز فى النظم ، وذلك انطلاقا من عدم اعتدادِهم بمثل هذه المقادير التى يسجَّل فيها السّرَق ، إذْ هيَ جزئياتٌ يمكن التجاوز عنها فى سياق العمل الكامل . فإذا كان الأخذُ فى المعنى فليستْ هناك مشكلة ، لأن تكرار المعنى قد قُبِل على نحو منطقى فى نص القرآن[2] دون أن يغضّ منه أو يخلّ بإعجازه ، فطبيعىّ عندئذ ألا يكون

(١) يراجع فى هذا ـ على سبيل المثال : الموازنة للآمدى ١/٣٤٦ وما بعدها مما وقف عنده الآمدى منتقدًا أبا الضياء بشر بن يحيي الكاتب فى تسجيل السّرَق على البحترىّ فى جزئيات لا ينبغى الاعتدادُ بها . وفى موقف مشابه يراجع الوساطة للقاضى الجرجانى ٢٠٩ وما بعدها ، وينظر فى موضوع السرقات عموما : مشكلة السرقات فى النقد العربى للدكتور محمد مصطفى هدّارة .

(٢) يراجع فى هذا : الإتقان للسيوطى ـ النوع الرابع والستون فى إعجاز القرآن ـ حيث يورد الراغب الأصبهانى ت ٥٠٢ ـ علة منع أن يكون القرآن معجزًا بمعانيه بوجود كثير منها فى الكتب المتقدّمة .

تكرارهُ فى كلام البشَرِ عمليةٌ معيبة .

***

قلتُ فى بداية هذا الحديث إن تسامحُ موقف الجاحظ فى ظاهرة السرقات لا يمكن أن يُفهم أو يُفسَّر إلا فى ضوء موقفه من قضية الإعجاز وقضية اللفظ والمعنى . وقد لمسنا الأثر الصادر عن موقفه فى القضية الأولى وهنا نحاول تلمّس ما كان للقضية الثانية من تأثير .

معظم الذين تعرّضوا للجاحظ فى موقفه من اللفظ والمعنى يرجعون إلى تعليقٍ له مشهورٍ على موقفِ اللّغوى الكوفى أبى عمرو الشيبانى (ت بين ٢٠٦ ، ٢١٣هـ) فى تفضيله لبيتين من الشّعر بمعناهما ، والخبَر فى (الحيوان)، ولا بأس من الاستعانة به والنّظر فى هذه العبارة التى اتخذ منها عبدُ القاهر فيما بعد سنَدَه فى تنفيد حُجج المناصرين للمعنى[1] يقول الجاحظ: « وذهب الشيخُ إلى استحسانِ المَعْنى ، والمعانى مطروحةٌ فى الطريق يعرفها العَجَمى والعربى ، والبدَوى والقَروى والمدنّى ، وإنما الشأنُ فى إقامة الوزن ، تخيُّر اللفظ وسهولةِ المخرَج ... وفى صحّة الطبْع وجودة السّبْك ، فإنما الشعر صناعةٌ وضرب من النّسْج ، وجنس من التصوير[2] » .

يقول الدكتور شكرى عياد : إن هذه العبارةَ « تبدو ذاتَ دلالة مزدوجةٍ فهى من جهة ردٌّ على الشعوبية الذين ادّعوا لليونان والفُرْس السّبْقَ على العرب (بالحكمة) ، وترديدٌ لمزاعم الجاحظ أنّ العربَ انفردوا عن سائر الأمم بفضيلةِ اللّسَنِ وبديهة الشعر ، وهى من جهة أخرى قبول لمبدأ الفلسفة الأرسطية التى تقدّم الصورةَ على الهيُولى ، أو الشّكلَ على المادّة »[3] .

---

(١) الدلائل ٢٥٦ ، ٢٥٧ .   (٢) الحيوان ٣/ ١٣١ ، ١٣٢ .

(٣) المؤثرات الكلامية والفلسفية ... ص ١٠ .

والحقيقة أن عبارةَ الجاحظ مغريةٌ بهذا التفسير فعلا ، خاصةً ما يتصل بطواعيتها لنظرّية أرسطو فى الصورة والهيولى ، وسبق أن قلتُ إنها كانت رائدَ عبد القاهر فى مقارنته التى عقدها بين الشّعر وعددٍ من الفنون كالصيّاغة والنّسج والتصوير ، وأضيف هنا أن تعريفَ الشعر - أو وصفه - بأنه (صِيَاغةٌ) - وهى الرّواية التى اختارَها عبد القاهر ، وأفضّلُها - وبأنه (نَسْجٌ) ، و(تَصْوير)، يُبيح لنا القولَ إن عمليةَ الصياغة ، وناتجَها خلافُ المادّة المَصُوغة، وكذلك عملية النْسج وناتجها ، والتصوير وحاصله ، فهاتان خلافُ المادّة التى جرى عليها النسْجُ ، وخلافُ اللّون الذى استخدمه الرسّام فى تصويره ، والشعر بالتالى .. هو حاصل صَنْعة الشاعر ، وهو خلافُ ما أُجريت عليه أو قامت به هذه الصنعة ، وكما أن المهمَّ فى تلك الصّناعات هو ناتجها وليس الموادّ التى قامت بها من معدن أوْ خَيْط أو لون ، فكذلك الحالُ فى الشّعر ، المهم فيه حاصلُ صنعةِ الشّاعر ، أو الصورة التى انتهى إليها ، أما المادّةُ التى قامت بها هذه الصورةُ ، والتى يُوحى سياق النصّ بأنها المعانِى فليس لها نفس الأهمية ، ليس فى ذاتها ، وإنما من حيث هى عنصرٌ من العناصر التى يقوم عليها الشعر ، والسببُ فى ذلك أنها خارج نطاق صَنْعة الشاعر ، هى بمثابة (المادة الأولية) كما يقول الدكتور إحسان فى موضع آخر[(١)] .

والمادة الأوليةُ ليست محلَّ تفاضل ، لأنها (مطروحة فى الطريق) ، وهنا يمكننا أن نستضىء بعبارةٍ لابن رشيق ، قدّم بها نصّا نقله عن سابقيه ويحمل - فى رأينا - روحَ تصريح الجاحظ عن (المعانى المطروحة فى الطريق)

---

(١) تاريخ النقد ٤٢٣ ، ٤٢٤ ، حيث يقارن د. عباس بين عبد القاهر والجاحظ ، وحيث يبدو فهمه - فى هذا الموضع - لموقف الجاحظ أقرب إلى ما نراه . وجديرٌ بالتنبيه أن ثمةَ اختلافا بين ما كتبه الدكتور إحسان عن الجاحظ فى حديثه الخاصّ به ، وما كتبه عنه فى سياق كلامه عن عبد القاهر .

قال ابن رشيق ... « قال بعضُ العلماء : اللفظُ أغلى من المعنى ثمنًا ... فإن المعانى موجودةٌ فى طِباع النّاس يستوى الجاهلُ فيها والحاذق ولكنَّ العملَ على جوْدة الألفاظِ وحُسْن السَّبك ... »[١].

إن ما يلفتنا فى هذا النص ليس فقط عبارة (يستوى فيها الجاهلُ والحاذقُ) وما فيها من شَبَهٍ بعبارة الجاحظ (يعرفها العجَمى والعربى والبدوى والقروى) ولا قوله إن مدارَ (العمل على جودةِ الألفاظ وحُسْن السبك وصحة التأليف) وما فيه من شَبَهٍ بقول الجاحظ (إنما الشأن فى .. تخيّر اللفظ ... وجودة السّبك) .. إلخ ليس هذا فقط ما يلفتنا الآن ، وإنما يلفتنا قوله ـ أو قول من نقل عنه ـ « **إن المعانى فى طباع الناس** » فهذه العبارة تُعيدُنا بقوة إلى الجاحظ ، وإلى حديث (الطّباع) عنده ، وأن المعرفةَ طباع ، كما أنّ الأفعالَ طِباعٌ أيضًا ، وأن الإنسان لا يفعل سوى الإرادة ، ونحن نذكر انتقادهم له فى هذا الجزء من آرائه ، وقولهم إنّ ما يصدر عن الإنسان بطبعه على هذا النحو لا يستحق الإنسانُ عليه ثوابا أو عقابا لأنه ليس من كَسْبه ، وإذا كانت المعانى (**مطروحةً فى الطريق**) ـ كما يقول ـ فإنّ من الطبيعى أن لا تكون من كَسْبِ الإنسان ، أو مما أراده ، إذ إن معرفتَه بها تحدثُ له طبعًا ودون قصْدٍ منه ، وعلى ذلك فلا يحقُّ له أن يدّعيَ ملكيتها ، إذْ هى ملكٌ للجميع ، ومن حق الجميع استخدامها دون أن يتهمهم أحد بسرقتها[٢].

وإذا صح هذا الفرْض كُنا أمام تفسيرٍ لموقفهِ المتسامِح من ظاهرةِ السّرقات،

---

(١) العمدة ١/ ١٢٧ .

(٢) مما يمكنُ الاستضاءةُ به فى هذا السياق ما جاء على لسان أبى سعيد السيرافى ـ ت ٣٦٨ ـ فى مناظرته لمتّى بن يونس المنطقى ، من قول أبى سعيد : « إن المعانى لا تكون يونانيّة ولا هنديّة) الإرشاد ٨/ ٢٠٥ ، فهل يعنى هذا أنها عامّة بين البشر ، وأن السيرافى عنى ما عناه الجاحظ بقوله : يعرفها العربى والعجمىّ ... إلخ ؟

خاصةً فى جانب المعنى ، تفسير مستمدٌ من موقفه فى قضية المعرفة بالذات ، وكأنّ المعنى هو العُنصر الطبيعيّ فى الأثر الأدبى ، العنصر الذى لا فضْل للأديب فيه ولا أحقيةَ له به ، لينحصر جهده - عندئذ - فى العنصر الآخر ، عنصر الصّياغة ، فذلك هو مجالُ فكره وإرادته ، وبالتالى يصير خاصّا ويصحّ فيه ادعاءُ ملكيته ، بشرط أن يبلغ مقداراً معيّنا يُثبت إعمالَ الفِكْر ويؤكّد وجودَ الإرادة ، لنلتقى فى هذه النقطة ببعض شروطهم فى قضية الإعجاز مما يتعلق بالقَدْرِ المتحدَّى إلى معارضته، وهو السورة . فإذا قَلّ الأثُر الأدبى عن حجم معين أُسْقِطَ من الاعتبار كأثرٍ أدبى ، وإذا قلّ عن المقدار الذى يُقالُ فيه بالسّرقة ، لم يُعَدّ ذلك عيبا ، وخرج من عداد ما يوصف بأنه مْسرُوق .

بذلك تتداخَلُ المنطلقاتُ العقَدِيّة والتأثيراتُ الفلسفية فى هذا الجانب من الموقف النقدىّ للرجل، جانب التسامح فى سرقة المعنى، والتجاوز - فى سرقة اللفظ - عما قلّ عن مقدارٍ معين ، وهو وإن لم يقلْ ذلك صراحةً فإنه مفهومٌ من القرائن ومن مسلك المتأثرين به من اللاحقين عليه. ثم إننا سنراه مبسوطًا فى حديثه عن الشعر وتبرئة العبارات المتّزنة فى القرآن ، مما لا يزيد عن مقدار البيت، من أن تكون شعرًا وأن تكون قادحة - بالتالى - فى صفة الإعجاز .

وإذا كان لنا أنْ نفترض نوعًا من الترتيب أو المُوالاة بين هذه المنطلقات والمؤثّرات بدا لنا أن موقفَه فى قضية الإعجاز كان هو الدافعَ إلى التفكير فى الظّاهرة ، وأنّ فلسفةَ أرسطو قدّمت صيغةً للحَلّ ، وأن موقفه من قضية المعرفة ساهم بإعطاء المبّرر المقبول(١) .

---

(١) يذكر جرونباوم فى معرض حديثه عن تأثر عبد القاهر بالجاحظ فى نظرته المتسامحة فى سرقة المعنى لأنه شائع ومباح ، أن هذه النظرة كانت شائعة فى العصور القديمة ، =

وعلى ذكر التكامل فى نظرات الرجل وموقفـه وتطبيقاته يبدو من المناسب أن نشير إلى إفادة المتكلمين ومنهم الجاحظ من هذه الرخصة ـ رخصة التسامح فى الانتفاع بالقدر المسموح به من معانى الغير أو صيـاغته ـ ونحن نعرف أن محور تركيزهم من الناحيـة العملية هو الخطابة والمناظرة والجدل ، ونعرف أن هذه الفنون تقبل فى نسيجها صـوراً من الاقتباس وضَرْبَ المَثَل وتضمين أقوال الآخرين فى ثناياها ، خاصة فى ضوء مـا هو معروف من ضيق هذه المقامات على المتحدثين فيها ، فأباحوا أن يستمدوا فى خطبهم من القرآن الكريم[١] كما أباحوا الاستـشهادَ بالشعر فى رسائـلهم ـ إلا أن تكون إلى خليفة[٢]، ويؤمن الجاحظُ نفسـهُ بمبدأ يعتـقد فى أهميتـه وهو أنه « ليس فى الأرض لفظٌ يسقُطُ ألْبتَّةَ ، ولا مـعنى يبُور حـتى لا يصلحَ لمكان من الأمـاكن »[٣] فلكلّ كلامٍ موضع يصلح لهُ ويمكن أن يُستغَلّ فيه .

ويُعَدُّ إنشاء الجاحظ نفـسه مثلا واضحا على هذه الطريقـة فى حشد كلام الآخرين وتوظـيفه فى سـياق كـلامه ، وقد تنبـه الباقـلانى إلى هذه الظاهرة فقال: « وأنتَ تجـدُ قومًا يرون كلامهَ قريبـا ، ومنهاجَه معيـبا ، ونطاقَ قوله ضيقا ، حتى يستعين بكلام غـيره ، ويفزَع إلى ما يُوشّح به كلامه ، من بيت سائر ومثل نادر ، وحكمةٍ ممهّدة منقولة ، وقصّة عـجيبةٍ مأثورة . وأما كلامه فى أثناء ذلك فسطور قليلةً وألفاظ يسيرة »[٤].

وليس ينتظر ممن كانت هذه طريقتَه فى الإنشاء أن يتشدد فى انتفاع المنشئ بكلام غيره واستمداده منه ، وإن ظلت الدوافع الحقيـقيةُ إلى الموقفِ النظرى أقوى وأسبابُها أوسعَ من مجرد الحاجة إلى سلوك أسلوب معين فى الإنشاء .

=وأنها ترجع لدى اليونان إلى إيسقـراط Isocrates ويحيـل على Panegyricus (viii) 70 .

يُراجع فى ذلك :

Grunbaum (G. E. V.) The Concept of Plagiarism in Arabic Theory p. 241.

(١) البيان ١/١١٨ ، ٢/٦ .

(٢) البيان ١/١١٨ .

(٣) البيان ١/٩٣ .

(٤) إعجاز القرآن الكريم ٢٤٨ .

(٤)

الشعر

إعادة تعريفه في ضوء الموقف العقدي

وعلى مستوى الحدود والتعريفات أسهم الجاحظُ فى إضافة بعض القيود إلى تعريف الشعر ، بل لعله أعطى لهذا التعريف حدوده التى احتفظ بها فيما بعد .. وإن كنا نسارع فنقول : إن المسألةَ ليست مجرد تعريف جديد للشعر، بقدر ما هى رؤيةٌ جديدة نابعة من موقف عقدىّ ثابتٍ عُرفَ به الرجل ، وصدر عنه فى نظرتِه إلى الأدب عموما ، والشعر على وجه الخصوص .

ويبدو أن تعريف الشعر حتى عهد الجاحظ قد دار فى فلَك المأثور عن اللّغويين من حديث عن اشتقاق مادة (الشعر) ، جاء فى كتاب (الزينة) : «وإنما سموه شعرًا لأنه الفطنة بالغوامض من الأسباب ، وسمّوا الشاعر شاعرًا لأنه كان يفطِن لما لا يفطن له غيرُه من معانى الكلام وأوزانه . . . يقال : شعَرت بالشىء شِعْرا وشُعورا ، وبعضهم يقول : مَشْعُورَةً ، وقال أبو سعيد : هو (شِعْرَةٌ) فحذفوا الهاء . قال : وهو مثل الدِّرْبة والفطنة ، وهو على وزنِ فِعْلة . قال : وقيل له شاعر لأنه يشعُر بالشيء ويفطِنُ له . قال : ومنه قولهم : ليْتَ شعْرى ، أي : ليتنى أشعرُ به »[1].

وإذا دقّقنا النظر فى هذا التعريف وجدناه خِلْوا من كُلّ ما يتعلق بجانب الشَّكْل ، سواء عنصر الوزن أو عنصر القافية ، أو المِقْدار الذى يمكن تسميتُه شعرا ، إنه ببساطة تعريفٌ غير جامعٍ ولا مانع ، نعم لأنه لا يستقصى صِفاتِ

---

(١) كتاب الزينة لأبى حاتم الرازى ١/٣١ ، ويراجع فى مثل هذا التعريف الاشتقاقى : البرهان فى وجوه البيان ١٦٤ ، العمدة لابن رشيق ١/١١٦ ، نضرة الإغريض فى نُصرة القريض للمظفّر العلوى ٧ .

الشّعر ، وبالتالى فإن نقصَ التعريف يفتح البابَ لدخول ما ليس من الشّىْءِ المعرّف فيه . . وبالتالى فأىّ كلام يشعر فيه صاحبه بما لا يشعر به غيره . . قابل للدخول تحت هذا التعريف .

وحتى عندما حاول البعض ، مثلُ قدامة ، أن يتجنّبوا هذا الاتّساع فى التعريف فإنهم ركَنُوا إلى تعداد عناصر الشكل ، غافلين ـ فى حدود التعريف على الأقل ـ عما يتعلق بخصوصيّة اللّغة الشّعرية .

وليس يعنينا هنا أن نُثبت أن الجاحظ قد قدّم تعريفا للشعر أفضل من تعريف غيره له ، بقدر ما تعنينا حقيقة تدخّلِ موقفه العقَدى فى تشكيل نظرته إلى الفنّ الشعرى .

أمّا مناسبةُ هذا التدخُّل ـ الذى فُرض على المتكلّمين ، وعلى طوائف أخرى من العلماء ، خاصّةً المشتغلين بدراسة القرآن والحديث والمهتمّين بهما ـ فهى ما ورد فى القرآن الكريم ، وما ورد على لسان الرسول صلى الله عليه وسلّم ، من عبارات تتفق فى وزنها مع بعض بحور الشعر المعروفة . فقد ذكروا من القرآن الكريم مواضع مثل قوله تعالى ﴿ وجِفَانٍ كالجواب وقُدورٍ راسيات ﴾ سبأ ١٣ . وكقوله : ﴿ مَنْ تزكّى فإنّما يَتزكّى لنفسه ﴾ ـ فاطر ١٨ . وقوله : ﴿ ويُخزِهم وينصرُكمْ عليهم ويَشْفِ صُدورَ قومٍ مؤمنين ﴾ التوبة ١٤ . كما روَوا على لسان الرسول صلى الله عليه وسلم قوله :

أنا النّبىُّ لا كذبْ أنا ابنُ عبد المطّلبْ

وقوله : هل أنتِ إلا إصبعٌ دَميتِ وفى سبيلِ الله ما لقيتِ؟

فأمّا علماء الكلام فكان عليهم من منطلق السّعْى إلى إثباتِ إعجاز القرآن وتفرُّدِهِ عن سائر ما عُرِف من أساليب البشر وطرائق كلامهم أن يثبتُوا أن ما جاء فى القرآن من هذه العبارات المتّزنة لا يدخُلُ فى نطاق الشّعر .

وأما المفسّرون فكان عليهم أن يتصدّوا لما تكرّر فى القرآن الكريم من نَفْيِ الشّعرية عن القرآن ، ونفْى الشاعريّة عن الرسول صلى الله عليه وسلّم. وأما علماءُ الحديث فكان عليهم التصدّى لموقفين متعارضيْن وردتْ بهما الأحاديثُ النبويّة ، أحدُهما يتمشّى مع ما جاء فى القرآن من نفى الشاعريّة عن الرسول[1] ونفى الشّعريّة عن كلامه[2]، والآخر يتعارض معه ، إمّا بتلك العبارات المتّزنة التى رُوِيَتْ عنه ، وإمّا بتلك المواقف المشجّعة للشّعر، والأحاديث التى تنوّه به ؛ ممعنةً فى ذلك إلى حدّ وصفه بالحكمة .

لقد سعى الجميعُ - كما قلنا - إلى غاية واحدة هى نفْيُ صفة الشعر عن القرآن وكلام الرسول . أمّا المسالك فكانت متعدّدةً بعضها لا يدخل فيما نحن بصدده من الحديث عن تغيير الجاحظ فى حدّ الشعر ، ولكنّ ذكره يُعدّ ضروريًا لتكملة الصّورة .

لقد تساءل البعضُ عن صحّة نسبة هذه الأقوال إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، وما إذا كانت لغيره وأنه نطق بها متمثّلاً ،أو قالها من قِبل نفسِهِ غيرَ قاصدٍ لإنشائها فجاءت موزونة[3]. وتساءل آخرون حول صحّة الرواية

---

(١) كقوله تعالى : ﴿ وما هو بقولِ شاعرٍ قليلاً ما تؤمنون ﴾ الحاقة ٤١ .

(٢) من ذلك قوله تعالى : ﴿ وما علّمناه الشّعرَ وما ينبغى لَهُ إنْ هوَ إلاّ ذكرٌ وقرآنٌ مُبين ﴾ يس٦٩ . والمشهور أن الرسول صلى الله عليه وسلّم كان لا ينطق الشّعر ، ولا يرويه ، وأنه كان إذا احتاج إلى ذكر شيء من الشعر فيه شاهد على أمر معيّن أو قصة - مثلا - طلب إلى بعض أصحابه مثل أبى بكر رضى الله عنه روايته ، فإذا اضطر إلى قول ذلك بنفسه غيّر النظم بتقديم أو تأخير حتى لا ينطقه موزونا، راجع المحرّر الوجيز لابن عطية ١٢/ ٣٢٠ وفتح القدير للشوكانى ٤/٥٣٩ .

(٣) نضرة الإغريض فى نصرة القريض للمظفّر بن الفضل العلوى ٣٨١ ، وفتح البارى ١٠/٥٥٧ ، ٥٥٨ وفيه أخبار كثيرة حول الشكّ فى صدور هذه العبارات عن الرسول صلى الله عليه وسلم .

التى وردتْ بها هذه الأقوال ، وما إذا كان الرسولُ قد نطق بها موزونةً فعلا ، أو نطق بها على نحو مغاير يسلبُهاصفةَ الوزن[١] .

وعَمَد آخرون على رأسهم الخليل بن أحمد ت ١٧٥ والأخفش الأوسط ت ٢١٥ إلى إخراج الأوزان التى التقت معها عباراتُ الرسول ـ خاصّة مشطورَ الرجز ـ من حيّز الشعر[٢] .

لكن جميع تلك المحاولات لم تُفلحْ ، لقد غَلبَ القولُ بأن هذه العبارات قد صدرتْ فعلا عن الرّسول ، وصدرتْ عنه متّزنة كما رُويتْ ، كماغلب القولُ بأنّ الرّجزَ بكل تنويعاتِه داخلٌ فى الشعر .

وبذلك بقيت المشكلة ، وكان لا بدَّ أن تبقى ، لأنها ـ بفرْض التغلّب عليها فى حالة كلام الرسول ـ وهو ما لم يحدث ـ لم يكن من الممكن التغلُّبُ عليها إزاء النصّ الثابت الموثّق ، وهو القرآن ، إذْ لم يكن لتُجدى إزاءه تلك الحيل التى اصطنعوها مع حديث الرسول من الشك فى النصّ نفسِه، أو الشكّ فى طريقة روايته ، أو ملابساته . . . إلخ .

من هنا جاءت محاولة الجاحظ التى أشرْنا إليها والتى نحنُ بصدَد الكشْف عن ملامحها، لوضْع حدٍّ للشّعر يساعِدُ فى القضاء على المشكلة من جذورها، وقد جاءت محاولته فى سياق الردّ على الطاعنين فى القرآن وكلام

---

(١) نضرة الإغريض ، الموضع السابق . ومسائل الرازى وأجوبتها من غرائب آى التنزيل ، لمحمد بن أبى بكر الرازى ٢٩٠ ، وفتح البارى ١٠/٥٥٧ ، حاشية الشهاب الخفاجى على تفسير البيضاوى ٧/ ٢٥١ .

(٢) فى موقف الخليل يراجع : إعجاز القرآن للباقلانى ٥٤ ، الكشاف للزمخشرى ٣/ ٣٢٩، العمدة لابن رشيق ١/ ١٨٥ ، مسائل الرازى وأجوبتها ٢٩٠ ، فتح القدير للشوكانى ٤/ ٥٤٠ . وفى موقف الأخفش يراجع : تهذيب الأسماء واللغات للنووى ٣/ ١٦٣ ، ١٦٤ وفتح القدير للشوكانى ٤/ ٥٤٠ .

الرسول بأن فيهما شعرًا ، يقول الجاحظ رادًا على هذه المطاعن : « ويدخل على من طعَنَ فى قوله : ﴿ تَبّتْ يَدَا أبِى لَهَب ﴾ وزعم أنه شعر ، لأنه فى تقدير (مُسْتَفْعِلُـنْ مَفَاعِلُنْ) ، وطعَن فى قوله فى الحديث عنه (هَلْ أنتِ إلا إصْبَعٌ دَميتِ ؟ وفى سَبِيلِ الله ما لَقِيتِ) ، فيقال له : اعلم أنّكَ لو اعترَضْتَ أحاديثَ الناس وخطَبَهُمْ ورسائلَهُمْ ، لوجدتَ فيها مثلَ (مستَفْعلن مُسْتَفعِلن) كثيرا و (مستفعِلُن مفاعِلُن). وليس أحدٌ فى الأرض يجعل ذلك المقدارَ شعرا. ولو أنّ رجلا من الباعة صاح : (مَنْ يشتري باذِنْجَانْ) لقد كان تكلم بكلام فى وزن (مستفْعِلنَ مَفْعولاتْ) . **وكيف يكون هذا شعرًا وصاحبه لم يقصد إلى الشعر ؟ ومثل هذا المقدار من الوزن قد يتهيأ فى جميع الكلام؟** ، وإذا جاء المقدارُ الذى يُعلم أنه من نتاج الشعر ، والمعرفة بالأوزان والقصد إليها كان ذلك شعرا . وهذا قريبٌ ، والجوابُ سهْل والحمد لله »[1].

ويثير الجاحظ هنا عددًا من الملاحظات حَوْل تعريف الشعر ، فمجرّد مَجىءِ الكلام موافقا لأحد بحور الشعر لا يكفى لأنْ يُعدّ شِعْرا ، **إذْ لا بدّ من شرطيْن ليوصفَ الكلام بأنه شعر** ، الشرط الأول يتعلق بالكَمّ،ولم يوضّحْ النصّ على وجه الدقة المقدارَ الذى إذا بلغه الكلامُ الموزون صَحّ أن يُسمّى شعرا، واكتفى بالحديث عن (المقدار الذى يُعلَمُ أنه من نتاج الشّعر) ولكن من الواضح أنه لا يكتفى بما يساوى مقدارَ بيت واحد[2] . والشرط

---

(١) البيان ١/ ٢٨٨ ، ٢٨٩ .

(٢) يشير ابن رشيق فى (العمدة) إلى « رأى من رأى أن الشعر ما جاوز بيتًا واتفقت أوزانه وقوافيه » ١ / ١٥١ ، ويحمل كلام ابن رشيق دلالة مزدوجة ، فهو إلى جانب دلالته الصريحة على رفض اعتبار البيت الواحد شعراً ، يشير - ضمنا - إلى وجود من قال بهذا الرأى .

الثانى هـو نِيّةُ القائل وقَـصْدُه إلى قَـول الشعـر ، وبالتالى فإن مـجىءَ بعضِ عبارات المـتكلم موزونةً وزْنَ الشعر ، لا يعنى أنهـا شِعر ، ما دام قـائلُها لم يقصد إلى أنْ يقول شعرا .

والصلةُ واضحةٌ بين انتحائه هذا الـمَنْحَى فى اشتراط الكَمّ والقَصْد وتلكَ المواضع من القرآن والحديث التى وافقت وَزْنَ الشعر وتعرضت بالتالى لمطاعن الطاعنين على القرآن .

ويؤكد هذا الفَـرْضَ ما سبق أن أشرنا إليـه من اقتصار التعـريفات الأولى للشعر لدى اللغـويّين على تحليل المدلول الاشتقاقىّ للـكلمة ، ثم ما نراه من عدمَ الوقوفِ فى تعريفِ الـشّعر لدَى النقاد المتخصّصين الذين لـم يلتفتوا إلى البُـعد الكلامىّ فى الموضـوع عند أيٍّ من هذين الشـرطين اللّذين أضافـهمـا الجاحظ ، وهى الإضافة التى كان لها ما يبرّرها بالفعل ، وذلك لسببين :

أحدهما : أنه لم يكن هناك ــ عمليّا ــ مـا يمنع من اعتبار البيت الواحد شعـراً ، لأن المسألة لم تكن حُـسِـمَت من الوجهة التنظيـرية ، وبالتالى تظل مسـألة الكمّ مفتـوحة ، أو لأن المسلكَ التطبيـقى والتصريحـاتِ الصادرة عن بعض الشعراء وغيرهم كانت تُفيـد إمكان عدّ البيت الواحد شعراً . وهذا هو مضـمون السـؤال الذى وُجّه إلي ابنُ المقـفع ت ١٤٢ : « لِمَ لا تجوز الـبيتَ والبيـتين والثلاثة ؟ »[(١)] ، وفى إجـابة عن سؤال مـشـابه يقول أبو المهـوّش الأسدى : « لم أجد المثل السـائر إلا بيتا واحدًا ، ولـم أجد الشـعر السائر إلا بيتا واحدًا »[(٢)] . وحين سُئل الجمّازُ نفس السؤال أجاب :

أقول بيتًا واحدًا أكتفى   بذكْرِهِ من دُونِ أبيات[(٣)]

---

(١) الحيوان ٣/ ١٣٢ .   (٢) البيان ١/ ٢٠٧ .

(٣) العمدة ١/ ١٨٧ .

وجاء فى (اللسان) : «وربّما سمّوا البيت الواحدَ شعرًا ، حكاه الأخفش»(١) .

والآخر :أن شرطَ القصدِ لم يكن ملتفتًا إليه من أحد ، بل كان الشائعُ أن الشاعر إنسانٌ ملهَم ، سواء كان ذلك الإلهام بفعل شيطان يُمدّه بالشعر — كما كانت عقيدة الجاهليّين - أو كان إلهامه من الله تعالى . وفى الأغانى خبرٌ عن أبى العتاهية ت ٢١١ يرى فيه أنّ أكثر الناس يتكلّمون بالشّعر وهم لا يعلمون(٢) ومعنى الخبر أنه يُسمى ما لم يُقصَدْ إليه شعرًا . ويقُول أبو حاتم الرازى ت ٣٢٢ عن العرب : إنهم « تكلموا بالشعر الرصين ، المحكَم بالمعانى ، الموزُون بالعروض ، المقوّم بالأنحاء ، من غير أن يعرفوا عروضا أو نحوًا ، بل أيدَّهم الله بِقِيله ، وألهمهم وزنَه وترتيله »(٣) .

ومعلوم أن أبا حاتم متأخر عن الجاحظ،كما كان أبو العتاهية معاصرًا له، ولكنا نستأنس بحديث أبى حاتم ونرى فيه ترديدًا لاعتقاد قديم راسخ بصفة الإلهام فى الشاعر ، وهى الصفة التى تشير إلى عدم الاعتداد بالقصْد(٤) .

مثل هذه المواقف والتصريحات هى التى تُعطى لصنيع الجاحظ أهميته من جهة ، وتُبرز الدافع الكلامىَّ وراءه من جهة ثانية . ويبدو أن المسألة كانت فى نظر الملتفتين إليها على غاية من الخطورة ، وهو ما يكشف عنه موقف

(١) لسان العرب (شعر) . وقد ذكر بن جنى أن أبا الحسن الأخفش كان يقول إن كل بيت في القصيدة «شعر قائم برأسه » الخصائص ١/ ٢٤٠.

(٢) اغانى ٤/ ٣٩ .

(٣) الزينة ٣٩ .

(٤) فى كتاب يحمل عنوان (العروض) منسوب للأخفش الأوسط كلام مؤداه ان مسألة الإرادة كانت مثارة بينه وبين بعض معاصريه، وأنه هو كان يعارض القول بها انظر : العروض للأخفش صـ ٥٧.

عالم متعدّد الاهتمامات مثل الخليل ، وموقف ناقد متكلّم متفلسف مثل الجاحظ ، وقد رأينا كيف عمَد الأوّل إلى إخراج مشطور الرجز من أن يكون شعراً ، وذلك لإسقاط صفة الشعر عمّا جاء من هذا الوزن على لسان الرسول، صلى الله عليه وسلّم ، وهو ما تابعهُ عليه الأخفش الذى بالغَ فى إخراج المزيد من الأوزان من حيّز الشعر لنفس الغرض »(١) .

وكما نلاحظ ، كان مسلك كلٍّ من الخليل والأخفشْ ومن تابعهما عنيفًا فى التعامل مع المشكلة ، بل كان غير واقعىّ ، إذْ عمدا إلى إنكار صفة الظاهرة من الأساس ، أى إنكار كوْن الرجز ، أو بعض ضروبه ، شعراً ، ولذلك رُدَّتْ محاولتهما وتعرّضت للكثير من النقد .

وفى المقابل اتّسَمَ مسلك الجاحظ بالذكاء والواقعيّة ، ولذلك قُبل رأيُه وأُخذ به من جانب المفسّرين وأصحاب الحديث والمتكلّمين ممن عناهُمْ البُعد الدينىّ والكلامىّ فى الموضوع ، فضلا عن كثير من النقاد والمتخصصين والمهتمين بحديث الشعر فى عدد من المجالات ، فقد حرص الجميع على أن يضمّنوا تعريف الشعر هذين الشرطين اللذين جاء بهما الجاحظ .

ومن هذا القبيل تعريف ابن فارس ت٣٩٥ للشعر بأنه : « كلام موزون ، مقفّى ، دالّ على معنى ، ويكون أكثر من بيت » ثم يقول : «وإنما قلنا هذا لأنّ جائزا اتفاق سطر واحد بوزن يشبه وزن الشعر من غير قصد . فقد قيل إنّ بعض الناس كتب فى عنوان كتاب (للأمير المُسَيَّب بن زهيْر من عِقال بن شبّة بن عِقال) فاستوى هذا فى الوزن الذى يسمى (الخفيف) ولعلّ الكاتب لم يقصد به شعرا . وقد ذكر ناس فى هذا كلمات من كتاب الله جل ثناؤه

---

(١) تهذيب الأسماء واللغات ١٦٣/٣ حيث ينقل عن ابن القطّاع أن الأخفش يرى أن مشطور الرجز ومنهوكه ، ومشطور السريع ، ومنهوك المنسرح ليس بشعر .

كرهنا ذكرها . وقد نزه الله جل ثناؤه كتابه عن شبه الشعر ، كما نزه نبيه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم »[١] .

ومن الواضح أن ابنَ فارس قد ربط بين الشّرطين ــ شرطِ الكمّ ، وشرطِ القصْد إلى قول الشّعر ، وأنه من حيث الكم يشترط تجاوزَ البيت الواحد ، وأنه يعتبر بلوغَ هذا المقدارِ دليلا على نِيّة القائل وقصْدِه إلى قول الشعر، على أساسِ أنّ البيت الواحدَ لا يدلّ على هذا القصد ، وواضحٌ أيضًا أنّ منطلقَه فى هذين الشرطين هو الرغبةُ فى تنزيه كلام الله تعالى وحديثِ رسولهِ عليه السلام عن أنْ يكون فيهما شعر .

ففى محيط البيئة الدينية يعتبر الباقلانى (ت ٤٠٣) من أشهرِ مَنْ تناولوا قضيةَ الشعر من هذا المنطلَق ، منطلَقِ الدّفاع عن القرآن والحديثِ ونفْيِ الشّعر عنهما ، وهو يعرِض للمزاعم الكثيرةِ فى وصْف القرآن بأنه شِعْر ووصْفِ الرّسول صلّى الله عليه وسلّم بأنه شاعر ، ثم يقف عند ما زعمه البَعْض من وجود مصاريعَ من الشّعر أو أبياتٍ تامة مفردة أو متتابعةٍ ، وإلى محاولات الشعراء تضمينَ بعضِ عباراتِ القرآن الموافقةِ لأوزانِ الشعر فى أشعارهم . ويعنينا من ردُوده الكثيرة المتّسمة بطابع الحَمَاس الدينى ما نقله عن سابقيه فى الدّفاع من قولهم :

« إن البيتَ الواحدَ وما كان على وزْنه لا يكون شِعرًا ، وأقلّ الشعر بيتان فصاعدا ، وإلى ذلك ذهبَ أكثرُ أهلِ صناعة العربيّة من أهل الإسلام . وقالوا ـ أيضًا ــ إنّ ما كان على وزْن بيتَين ، إلا أنه يختلف وزنُهما أو قافيتُهما فليس بشعر »[٢] .

---

(١) الصاحبى ، لابن فارس ٤٦٥ .

(١) إعجاز القرآن للباقلانى ٥٣ ، ٥٤ .

وذلك بعينه هو شرْط الكَمّ ، فالشّعر لا يكون أقلّ من بيتيْن ، ويضيف أنّ هذين البيتين لا بد أنْ يكونا من نفس الوزنِ والقافية ، فإنْ اختلف فى أحدهما الوزنُ أو القافيةُ عنهما فى الآخر لم يكنْ شعرا ، أى أن شرط الكَمّ هنا لم يعُدْ مطلَقا ، وإنما أُضيف إليه شرط الاطّراد على وزْنٍ واحدٍ وقافيةٍ واحدة .

أما شرْطُ القَصْد إلى قول الشّعر ، فيُضيف الباقلانى مما نقلَه عن سابقيه: « ثم يقولون : إنّ الشعر إنما يُطلَق متى قَصَدَ القاصِدُ إليه على الطريق الذى يُتَعَمّد ويُسلك ، ولا يصحّ أن يتفق مثلُه إلا من الشعراء ، دونَ ما يستوى فيه العامىُّ والجاهل والعالِمُ بالشّعر واللّسان وتصرفِهِ ، وما يتفق من كلّ واحد فليس يكتسب اسمَ الشّعرِ ولا صاحبه اسمَ الشاعر ، لأنه لو صحّ أن يُسمّى كلّ مَنْ اعترض فى كلامه ألفاظٌ تتزن بوزن الشّعر أو تنتظِم انتظام بعض الأعاريض ، كان الناس كلهم شعراء ، لأن كل متكلم لا ينفك من أن يعرض فى جملة كلامٍ كثيرٍ يقوله ، ما قد يتّزن بوزن الشعر وينتظم انتظامه »[(١)]. وقد خرج من ذلك إلى نتيجة هى أن صورة الشعر قد تتفق فى القرآن ، وإن لم يكن له حكم الشعر»[(٢)]

ومرة أُخرى يجىءُ شرط القصْد مخرِجا لكل ما جاء فى كلام النّاس ومحاوراتِهم مما يُوافق أوزانَ الشّعر من أنْ يكون شعرا .

ويضيفُ الباقلانىّ دليلا جديدًا على أنّ ما يرد على ألسنة الناس من عبارات موزونة لا يكون شعرا ، وهو يستمد هذا الدليلَ من مجال البحث فى سرقاتِ الشعر ، حيثُ يُسقط النقادُ تهمةَ السرقة عما توارد فيه الشاعرُ مع

---

(١) إعجاز القرآن ٥٤ .

(٢) إعجاز القرآن ٢٨٥ .

غيره حين يكون التواردُ فى جزءٍ من البيْت ، ومفهُوم كـلامه أنهم لا يعدُّون هذا الجزءَ الذى يتواردُ فيه الشاعران سرقةً ، على أساس أنه غيرُ مقصود إليه، وإنما وقَعَ فى كلامهم عفْوا ومِنْ غير تعمُّـد ، وبالتالى فإنه لا يدخل فيما يُعدُّ شعرا .

ثم يعـمّم المبدأ انطلاقـا من التـواردُ فى جزء البـيت إلى وقوع الأجـزاء المنظومة عفْوًا فى الكلام المنثور ، يقول :

« فإذا صحّ ذلك فى بعض البيْت ولم يمتنع التوارُدُ فيه ، فكذلك لا يمتنع وقوعُه فى الكلام المنثور اتّفاقا غيرَ مقصودٍ إليه ، فإذا اتفق لم يكن ذلك شعرا ... فثبت بهـذا أن ما وقع هذا الموقع لم يُعَدَّ شعرا ، وإنما يعد شـعرا ما إذا قصدَهُ صاحبُه تأتّى له ولم يمتنعْ عليه »(١) .

ويرى الباقلانى أن التواردَ غير المقصود يمتنعُ فيما يبلغ مقدارَ البيتين ، لأنّ هذا المقدارَ يدلّ على القَصْد إلى قول الشعر ، يقول :

« فأمّـا الشعرُ إذا بلغَ الحـدَّ الذى بيّنّا ، فلا يصحّ أن يقع إلا من قـاصِدٍ إليه» .

ويعرّج على وزن الرّجز ويقول :

« إنه يعرض فى كـلام العوامّ كثـيرا ، فإذا كـان بيتًـا واحدًا فليس ذلك بشعر، وقد قيل إنّ أقل ما يكون منه شعرا أربعةُ أبيات بعد أن تتفق قوافيها ، ولم يتفق ذلك فـى القـرآن بحال ، فأمّـا دون أربعةِ أبياتٍ منه ، أو ما يجرى مجراه فى قلة الكلمات فليس بشعر . وما اتفق فى ذلك من القـرآن مختلـف الرّوِىّ ، ويقولـون : إنه متى اختلـف الروىُّ خرَجَ عن أنْ يكون شعرا »(٢) .

---

(١) إعجاز القرآن ٥٥ .

(٢) إعجاز القرآن ٥٥ ، ٥٦ .

وهكذا يحاول الباقلانى ـ شأن سابقيه من المتكلّمين ـ أنْ يسلك كل سبيل ممكن من أجل هدف واحدٍ هو نفى القول بأنّ فى القرآن شعرا ، وكان السبيلُ الذى اختاره هو نفس السبيل الذى ساروا فيه ، أعنى العملَ على التضييق فى مفهوم الشعر بإضافة عدد من القُيودِ مما يتعلّق بالكَمّ وبِنيّة القائلِ، حتى يمكن إخراجُ ما يخلُّ بهذين الشرطين من حيّز الشعر المعترف به .

وقد استمر اللاحقون من النقاد على التعلق بهذين الشرطين ، أو بأحدهماعند تعريفهم للشعر ، وظهر عندَ بعضهم نفسُ السبب الكامنِ وراءهما ، ومن هؤلاء : ابنُ رشيق القيروانى ت ٤٥٦ الذى نلحظ عنده المزجَ بين تعريف قدامة للشعر بما يضمّه من عناصر : القول ـ أو الكلام ـ والوزن والقافية والمعنى ـ وبين شرط النيَّة ـ أو القصد ـ الذى استمده من المتكلّمين . وتحت عنوان (باب حد الشعر وبِنْيته) يقول : « الشعر يقوم ـ بعد النيّة ـ من أربعةِ أشياء ، وهى : اللفظ والوزْن والمعنى والقافية ، فهذا هو حدّ الشعر ، لأن من الكلام موزونًا مقفّى وليس بشعر ، لعدم القصْد والنيّة ـ كأشياء اتّزنَتْ من القرآن ، ومن كلام النبى صلى الله عليه وسلم ، وغير ذلك مما لم يطلق عليه أنه شعر »[١].

وهذا نفسه ما نجده فى تعريف الشعر فى كتاب مخطوط يُنسب إلى ابن الأثير ت ٦٣٧ قال :

« والشّعرُ قول موزُونٌ مقفّى دالّ على معنى مفتقر إلى نية »[٢].

---

(٢) العمدة لابن رشيق ١/١١٩ .

(٣) كفاية الطالب فى نقد كلام الشاعر والكاتب، مخطوط ينسب إلى ضياء الدين بن الأثير، مكتبة الشيخ محمد سرور الصبان بمكة المكرمة ص ١٠ .وقد طبع هذا الكتاب بتحقيق الدكتور النبوى عبد السلام الواحد شعلان - الزهراء للإعلام العرب - مصر ١٩٩٤ .

وما نجده عند المظفر بن السعيد العلوى (ت ٦٥٦) فيما عرّف به الشعر من أنه :

« عبارةٌ عن ألفاظٍ منظومة تدلّ على معانٍ مفهومة ، وإن شئت قلت : الشعرُ عبارة عن ألفاظ منضُودة تدلّ على معانٍ مقصودة »[١].

وقد حدّ صاحب (جوهر الكنز) ت ٧٣٧ الشعر بأنه :

« اللفظ الدالّ على معنًى ، المقصودُ فيه الوزنُ والقافية »[٢].

كما قرر النّواجِى (محمد بن حسن) ت ٨٥٩ أن الشعر :

« قولٌ مقفّى ، موزونٌ بالقَصْد ، يدلّ على معنى »[٣].

والوصف بالقصد — أو النيّة — فى كلام ابن رشيق متّجه إلى الأثر الشعرىّ كلّه ، وهو فى كلام المظفر العلوى متّجه إلى المعنيَ ، وفى كلام النّواجِى متّجه إلى الوزْن ، على حين يتّجه فى كلام ابن الأثير الحلبى إلى كلّ من الوزن والقافية . وأيّا كانت الجهةُ التى يتجه إليها القصدُ فإن بإمكاننا القولَ إن هذا الشرَط هو بقيةُ ذلك التخوّفِ القديم الذى أُثير الحديثُ عنه فى بيئة المتكلمين - أو البيئة الدينية على النحو العام - التخوُّف من وصْف القرآن والحديثِ بأنّ فيهما شعرًا بسبب ورود بعض عباراتهما موافقةً لبعضِ بحور الشّعر المعروفة ، وهو التخوّف الذى انتقل إلى اللاّحقين من القدماء مصوغًا فى عبارة الجاحظ ، والذى ظلّتْ أصداؤُه تتردّد لديهم ممثّلة فى الإشارة دائما إلى تلك العبارات الموافقة لِوزْن الشعر سواء من القرآن الكريم أو الحديثِ

---

(١) نضرة الإغريض فى نصرة القريض للمظفر العلوى ١٠ .

(٢) جوهر الكنز ٤٠٧ .

(٣) مقدمة فى صناعة النظم والنثر ٢٧ .

الشريف ، مما ورد بعضُ أمثلته فى (البيان والتبيين) (١).

وهنا نجد أنه لابُدّ من عودة إلى الجاحظ ، وقد سبقَ القولُ إنّ النصَّ على ضرورة (القصْـد) كشرْطٍ لوصف الأثر المقول بأنه من قبـيل الشّعر .. هذا النص **يمكن تفسيـره من زاوية هدفِه** بالرّغـبة فى إخراج كـلّ ما وردَ فى القرآنِ والحديث من عبارات متّزنة .. إخراجـها من أنْ تكون شعرًا ، باعتبار ذلك مطلبًا إسلاميـا عامًا من جهة ، ومطلبًا عقديًا خـاصًا من جهة أخرى ، أعنى نفى صـفة الشّـعر عن القـرآن والحـديث ، ونفى صفـة الشاعـريّة عن الرسول. غير أن من الممكن فى نفس الوقت أن نجد تفسيره من حيثُ مصدرُه بموقف الجاحظ من مسألة (الإرادة) ، ومعـروفٌ أن من المسائل التى قال بها ـ كمتكلّم ـ إنه لا فـعل للعباد على الحقيقة سـوى الإرادة ، وأنه ليس للعبد من فعل سواها ، وأما سائر أفعـاله فتقع منه طباعا ،وهى الفكرة التى أخذها عن ثمامة بن أشرس النميرى ـ زعيم فرقة الثمامية من المعتزلة (٢).

---

(١) جدير بالذكـر تنّبه بعض المحدثين إلى أوليّة الجـاحظ فى إثارة حديث (القَصْد) فى تـعريفه للشعر ، وإلى الربّط بين ذلك وبين الرغبة فى نفى الشـعر عن القرآن والحديث ، فقد نقل محقّق (إعجاز القرآن) للباقلانى ـ الأستاذ الـسيد أحمد صقر ـ نصّ الجاحظ ـ من البيان والتبـيين ـ تعقيـبا علـى كـلام البـاقلانى فـى الموضـوع . يراجـع : إعـجـاز القرآن صـ٥٤هـ (٣) ، وقال : محـقق كتاب (مقدمـة فى صناعة النظم والنثر) ، تعقـيبا على تعريف النواجى للشـعر وما ورد فيه من شـرط القصد ، إن ذلك احتـرازٌ مما جاء موزونا اتفاقيا كبعض الآيات الشريفة ... وكبعض كلام الرسول صلى الله عليه وسلم ، تراجع صـ ٢٧ ، ٢٨ .وجدير بالذكر والتنويه أن يتنبه إلى نفس الأمر المثقف والصحفى اللبناني إبراهيم اليازجي ت ١٩٠٦ - راجع مـجلة الضياء مـقال (الشعر) - السنة الثـانية - ج١ سبتمبر ١٨٩٩

(٢) سبق الحديث عن هذا ، ويمكن مراجعته فى (باب ذكـر المعتزلة) من مقالات الإسلاميين لأبى القاسم البلخى صـ٧٣، و(فرق وطبقات المعتزلة) للقاضى عبد الجبار ٢١٦ ، ٢١٧، (والفرق بين الفرق) للبغدادى ١٠٥ ، و (الملل والنحل) للشهرستانى ١/ ١٧٥ .

وواضح أن من الممكن تطبيق هذا القول على موقفه فى رفض أن يكون ما جاء من العبارات المتّزنة ــ فى القرآن أو الحديث ــ شعرا ، لماذا ؟ لأنّ **عنصرَ الوزنِ فيها ليس من أفعالِ قائلة** ، وهو ليس من أفعاله لأنه لم يقع بإرادتِه ، وما لم يقعْ بإرادة فاعله لا يكون فعْلا له ، وبالتالى فالرسول عليه الصلاةُ والسلام ليسَ شاعرا ، لأنه لم يقصدْ إلى جَعْل هذه العباراتِ فى كلامه موزونةً ، والقرآنُ ليس شعرا لأنّ اللهَ سبحانه لم يرِدْ له أنْ يكونَ كذلك ، وقد نفَى عنه صفَةَ الشّعر كما نفاها عن كلام الرسول . .

ومع ذلك تبقى الظاهرة ــ ظاهرة العبارات الموزونة فى القرآن والحديث ــ وتبقى الحاجة إلى دليل على عدم إراداتِها أو القصْد إليها وكان ذلك وراء إضافة هذا الشرْط الجديد ، الذى غَفَلَ عنه أصحاب التعاريف الاشتقاقية للشعّر وكذلك أصحاب التعريف الشكلى ، أقصد شرطَ الكَمّ ، فلكى يكون عنصرُ الوزن مراداً من قائله يجب أن يبلغ (المقدار الذى يُعلم أنه من نِتاج الشّعر والمعرفة بالأوزان والقصْد إليها) ، وإلاّ كان غيرَ مراد ، وبالتالى لم يكنْ شعرا ، فكأن بلوغَ مقدارٍ معيّن من القول الموزونِ هو الدّليل على إرادةِ الوزن ، فإذا انتفَى هذا الشرط انتفت الإرادة ، وبَطَلتْ نسبةُ الفعل إلى فاعله لعدَم إرادته .

***

ومع أن الجاحظَ هو الذى قَدَّمَ- على نحو عملى - قيدَ القصد أو الإرادة مُضيفًا له إلى حدِّ الشّعر، بقصد إخراج المتَّزن من عبارات القرآن وحديثِ الرسول من أن يكون شعراً . . فإنه ــ مثلُ كثير من الروّاد ــ لم يفصّل كثيرا فى صياغة ما قدّمه ، وإنْ كان ما قدّمه معروفا والهدفُ من ورائه ظاهراً ، أما التفصيل ــ خاصّة فى قيد الإرادة ــ والرّبط الواضح الصريحِ بالهدف فنظفر به

لدى اللاحقين ، ومنهم ابن القَطّاع الصّقِلّى ت٥١٥ فيما لخّصه عنه النّووى (ت٦٧٦) ، فبعد إيراده لما ذهب إليه الأخفش من إخراج الأوزان التى وافقت بعضَ أقوال الرسول من حيّز الشعر ، يقول النّووى : « قال ابنُ القطّاع : وهذا الذى زعمه الأخفشُ وغيرُه غَلَطٌ بيّن ، وذلك أن الشاعرَ إنما سُمّى شاعرًا لوجوه ، منها أنه **شَعَرَ** القولَ **وقَصَدَهُ وأرادَهُ** واهتدى إليه ، وأتى به كلامًا موزونا على طريقة العَرَبِ ، مقفّى . فأما إذا خلا من هذه الأوصاف أو بعضِها فلا يستحقّ أن يُسمى شاعرًا ، ولا قولُه شعرًا ، بدليل أنه لو قال كلامًا موزونا مقفّى غيرَ أنه لم يقصد به الشعر ولم يَقْفُه لم يُسَمَّ ذلك الكلام شعرًا ولا قائلُه شاعرًا بإجماع العُلَماءِ والشعراء . وكذلك لو قَفّاهُ وقَصَدَ به الشعرَ غيرَ أنه لم يأتِ به موزونًا ، وكذلك لو أتى به موزونًا مقفىً ثم إنه **لم يقصد به الشّعرَ ولا أراده** لم يستحقّ ذلك ، بدليل أنّ كثيرًا من الناسِ يأتون بكلام موزون مقفّى ، **غيرَ أنهم ما شعَروا به ولا قصَدوه ولا** أرادُوه فلا يستحقّون التسميةَ بذلك . . .

والنبيُّ صلّى اللهُ تعالى عليه وسلَّمَ **لم يقصد** بكلامه ذلكَ الشّعرَ ، **ولا شَعَرَ له ، ولا أرادَهُ** ، ولا يُعَدُّ ما وافق الموزونَ شِعْرًا لذلك ، وإن كان كلامًا موزونا . فموافقة الإنسان الشّعرَ فى الوزن مع **عدم القَصْد** من قائله والإرادة له لا حكمَ له »[(١)].

والرّبْطُ واضح فى كلام ابن القَطّاع بين النصّ على شرط القصْد أو الإرادة وبين إخراج المتّزن الذى لم يستوفِ هذا الشرطَ من حدّ الشّعر ، والمقصود الأول بنفى الشعر عنه هو المتّزن من عبارات القرآن وكلام الرسول. هذا الربطُ نفسه نجده عند الرازى (محمد بن أبى بكر ت٦٦٦) الذى صرّح بأن « حدّ

---

(١) تهذيب الأسماء واللغات للنووى ٣/ ١٦٣ ، ١٦٤ .

الشّعر : قولٌ موزونٌ مقفّى مقصـود به الشّعر ، والقصدُ منتف فيما رُوِيَ عنه صلى الله عليه وسلم » [1] كما نجده لدى الجرجـانى - السيد الشريف، علي ابن محمد ت ٨١٦- ، فـعنده أن « الشعرُ لغةً : العلمُ ، وفى الاصطلاح : كلام موزون مقفّى على سبيل القصد ، والـقيدُ الأخير يخرج نحو قوله تعالى ﴿ الذّى أنقضَ ظهرك * ورفَعْنا لك ذكرَك ﴾ فإنه كـلام مقفى موزون ، لكن ليس بشعر ، لأن الإتيانَ به موزونًا ليس على سبيل القصد » [2] .

من ناحيـة أخرى يبدو أن الجاحـظ قد قدّم بقيـد (الإرادة) هذا ، وهو ما سُمى أيضًا بـ (القصد) لدى كثـيرين ــ يبدو أنه قدّم ــ دون أن يدرى ــ حلاً لذلك التعارض ــ أو مـا بدا أنه تعارضٌ ــ بين موقفـين للرسول ــ صلى الله عليه وسلّم ــ **أحدهما** : عدم قوله للشـعر ونفيه عن نفـسه ونفى القرآن له عنه، **والآخر** : ما رُوِىَ عنه من سماع الشّعر والإثابة عليه والإعجاب به إلى حدّ قوله : (إنّ من الشعر لحكمة) .

لقد قُدِّر لبعض اللاحقين أن يوفّق بين هـذين الموقفين عن طريق التفصيل فى جهة (الإرادة) أو (القصد) ، وهنا نذكر أن كلَّ ما سبقَ من حديث الإرادة أو القصد كـان متجهـا إلى القول الموزون ، وما إذا كان صـادرًا عن قصد أو جاء بلا قصد ، ولم يُشِرْ أحدٌ إلى أىّ مُتَّجَهٍ آخر للقصد ــ أو الإرادة فى حالة انحسـارهما عن الوزن . أمـا الفخر الرازى (ت٦٠٦) فـقد فَصَّـل فى المسألة على أساس الـفرق بين **ما يقصدُه (الشّارع)** ــ صـاحب الشـرع ــ **وما يقصده (الشاعر)** ، « فالشـارعُ يكونُ اللفظُ منه تبعًـا للمعنى ، والشـاعِرُ يكون المعنى منه تبعًا للفظ ، لأنه يقصد لفظا به يصحُّ وزنُ الشّعْر أو قافيته ،

---

(١) مسائل الرازى وأجوبتها من غرائب آى التنزيل ٢٩٠ .

(٢) التعريفات ١١٢ .

فيحتاج إلى التّحيُّل لمعنى يأتى به لأجل ذلك اللفظ ، وعلى هذا نقول : الشعر هو الكلام الموزون الذي **قُصِدَ إلي وزنه قصْدًا أوّليّا** .

وأمّا مَنْ يقصد المعنى فيصدر موزونًا مقفّى فلا يكونُ شاعرًا ، ألا ترى إلى قوله تعالى ﴿ لنْ تَنَالُوا البرّ حتى تُنْفقُوا مما تحبّون ﴾ ليس بشعر ؟ والشاعر إذا صدر منه كلامٌ فيه متحرّكاتٌ وساكناتٌ بعدَدِ ما فى الآية تقطيعُه بفاعلاتن فاعلاتن يكون شعرًا ، لأنه قصد الإتيانَ بألفاظ حروفها متحرّكة وساكنة كذلك ، والمعنى تَبَعُه ، **والحكيم قصد المعنى** فجاء على تلك الألفاظ .

وعلى هذا يحصل الجواب عن قول مَنْ يقول إنّ النبىَّ صلّى الله عليه وسلّم ذكَرَ بيت شعر، وهو قوله : أنا النبىّ لا كذبْ أنا ابنُ عبد المطّلبْ، أو بيتين، لأنّا نقول : ذلك ليس بشعر **لعدم قصده إلى الوزن والقافية**. وعلى هذا لو صدَرَ من النبى صلى الله عليه وسلّم كلام كثير موزون مقفّى لا يكون شعرًا ، لعدم قصده اللفظَ قصدًا أوليًا» .

ثم يقول الرازى ـ وهو ما نجد فيه حلاً لشُبهة التعارض التى سبقتْ الإشارة إليها : « وها هنا لطيفة ، وهى أن النبيّ صلي الله عليه وسلم قال (إن من الشعر لحكمةً) يعنى : قد يقصد الشاعرُ اللفظَ فيوافقه معنىً حِكْميٌّ، كما أنّ الحكيمَ قد يقصدُ معنيً فيوافقه وزْنٌ شِعْريّ . لكنّ الحكيمَ بسبب ذلك الوَزن لا يَصير شاعرًا ، والشاعرُ بسبب ذلك الذكر [يقصد المعنى الحِكْمى] يصير حكيمًا ، حيث سَمّى النبىُّ صلى الله عليه وسلم شعره حكمةً . . . وذلك لأنّ اللفظ قالبُ المعنى ، والمعنى قلْب اللّفظ وروحُه ، فإذا وُجِدَ القَلْبُ لا نظَرَ إلى القَالب ، فيكون الحكيمُ الموزونُ كلامُه حكيمًا ، ولا يُخرجه عن الحكمةِ وزْنُ كلامِه ، والشّاعر الموعظ كلامه حكيما »[1].

---

(١) التفسير الكبير للرازى ٢٦/ ١٠٥ .

ذلك أقصى ما وصل إليه توظيفُ شرط الإرادة ــ أو القصد ــ هذا الشرطُ الذى أضافه الجاحظُ - عمليًا -إلى تعريف الشعر ، لقدْ وُظّف أوّلا فى إخراج العبارات المتّزنة من القرآن وكلام الرسول من حدّ الشّعر ، ثم وُظّف ثانيا ــ وكان ذلك بعد زمن الجاحظ ــ فى حلّ التعارض بين إعجاب الرسول صلى الله عليه وسلم بالشّعر وإسباغ صفة الحكمة على بعض نماذجه ، وبين نفيه عن نفسِه ونَفْيِ القرآن عنه أن يكون شاعرًا أو يكون كلامُه شعرًا ، وكان ذلك هو المنحى الواقعى الأمثل فى التعامل مع المشكلة ببُعدها الإسلامى العام المتصل بنفْى الشاعريّة عن الرسول ونفى الشعريّة عن كلامه وكلام الله المنزّل عليه، وبُعدِها العَقَديّ الخاصّ المتّصل بجهة إعجاز القرآن ، وكونه معجزًا بنظمه المخصوص وليس من جهةٍ يشترك فيها مع كلام البشر .

وقد وصفنا ذلك المنْحى بأنه واقعىّ ، نظرا لقابليته للتطبيق وسهولة الأخذ به ، وهو ما يتأكدّ إذا تذكرنا مسلك كلّ من الخليل والأخفش اللّذيْن أرادا إخراج ، أو إلغاء ، أوزان موجودة بالفعل بسبب التقائها مع عبارات القرآن والحديث ، وهو موقف فيه ما فيه من الاندفاع وعدم الواقعية ، وقد لقى من ردّ اللاحقين وانتقادِهم ورفضِهم له ما يؤكّدُه بقاءُ هذه الأوزان مستقرّةً ومعترَفا بشعريتها وشاعريّة أصحابها .

أما منحى الجاحظ ، أو توجُّهُه ، فقد أدّاه إلى الاحتكام إلى قصْد المتكلّم وإعادة النظر فى مقدار العبارة الموزونة ، وكلاهما ــ الاحتكام إلى قصد المتكلّم وإعادة النظر فى عنصر الكمّ ــ سبيل مشروع ، لا يمسّ وجودَ الظاهرة ولا يُخِلّ بجوهر الفن . أمّا أنه لا يمسّ وجودَ الظاهرة . . فواضحٌ من أنه لم ينكر وقوع تلك العبارات المتّزنة فى كلام الرسول صلى الله عليه وسلم ، والتى ورد مثلُها فى القرآن الكريم ، وأما عدمُ الإخلال بجوهر الفن فيبدو من

أنه لم يذهب ــ كمــا فعل الخليل والأخفش ــ إلى إنكار شــعريّة الأوزان التى وافقتها تلك العبارات من القرآن والحديث .

وكلّ ما فعله بالنسبــة لعنصر الكمّ هو نوع من إعادة النظر فى القدر الذى يسمَّــى شعرًا ، وهو تصــرّفٌ له ما يُمــاثلُه فى مقــاييس النقاد العــرب الذين اختلفــوا ــ بالزيادة والنقــصــان ــ فى عدد أبيــات القــصــيدة وعــدد أبيــات المقطوعة[1] ، وبالتالى فليس ثمة ما يمنع من وقــوع الاختلاف فى القدر الذى يُسمَّى شعرًا .

وأما الاحتكام إلى قصد المتكلّم فمــبدأ تقرّ به النظريّة الدلالية العربية على نطاق واسع ، فبناءً على قصد المتكلم يكتسب الخبرُ معنى الإنشاء ، ويكتسب الإنشاء معنى الخبر ، وتتعدّد دِلالاتُ الأسلوب الإنشائيّ الواحد ــ كالاستفهام والأمر والنهى التى يخــرج كلٌّ منها إلى معانٍ عديدة بناء علــى قصد المتكلم وموقفه من المتلقى - وكذلك تتعدّد ــ لنفس السبب ــ دلالات الجملة الخبريّة وتتفاوت من النقيض إلى النقيض .

وذلك هو المبدأ الذى أخذ به الجاحظ : الاحتكام فى اعــتبار الكلام شعرًا أو غيرَ شــعر إلى قصد المتكلم الذى يدلّ عليه المعــرفةُ بصاحبه ، كــما يؤكِّده مقدار ما صدر عنه من العبارة الموزونة .

وبناء عليه أعــاد تعريف الشّعــر بإضافة شرطى (الكَمّ) و (القــصد) وهو ماجرت عليه البيئة الدينيّةوبقية النقاد الذين تابعوا النص على هذين الشرطين.

(١) يراجع العمدة لابن رشيق ١/١٨٨ ، ١٨٩ .

(٥)

السجع
في ضوء الموقف الديني

والموقفُ من السّجع والنقاش حوله ينبع ، هو الآخرُ ، من قضية كلاميّة، شأنه فى ذلك شـأن الحديث عن الشعـر ، ولقد تعرضت ظاهرةُ التـماثل فى الحرف الأخير من الفِـقر المتعاقِبةِ مما عرف غالـبا باسم (السَّجْع) للنقاش من زاويتين :

الأولي : الموقف منه بيْن القبول والرفْض ، أو الاستحسان والاستهجان.

الثانية : وجودُه ، أو عدم وجوده فى القرآن .

وقد شارك فى الحديث حـول المسألة الثانية كثيـر من المتكلمين والبلاغيين أمثـال الأشعرى والرّمـانى والباقلانى وابن سـنان الخفاجى وابن الأثيـر وبهاء الدين السبكى والسعد التفتازانى وابن القيّم وغيرهم .

وقد انقسم هؤلاء إلى فريقين :

أحدهما ينفى السجعَ عن القرآن ، ويسمِّى ما ورد فيه من تماثل الحروف فى أواخـر الفــقـر (فَـوَاصِلَ).ومن هـؤلاء: الأشـعـرى[١] والرمـانى[٢] والباقلانى[٣] ، وغيرهم .

أما **الفريق الآخر** فقـد أثبتَ وجودَ السّجع فى القرآن ، وسـمّاه بذلك ولم يجعل التسمية مـشكلة كما فعل الفريقُ الأول . ومن هؤلاء : ابنُ سِنان

---

(١) إعجاز القرآن للباقلانى ٥٧ .

(٢) النكت فى إعجاز القرآن ٩٧ .

(٣) إعجاز القرآن ٥٧ .

الخفاجى[١] وابن الأثير[٢] وابن القيّم[٣] وغيرهم .

ولم يشارك الجاحظ فى النقاش حول النقطة الثانية ، وأمسك عن إبداء الرأى فى وجود السجع فى القرآن أو عدم وجوده[٤] وهو موقف يثير التساؤل خاصة فى ضوء ما يتكرر فى صفحات الكتاب من حماسه لظاهرة السّجْع ودفاعه عنها ، لولا ما هو معروف عن الظروف التى أحاطت بالرّجُل كواحد من أفراد فرقة المعتزلة ، هذه التى توقّف العملُ بمبادئها وتعرّض أفرادُها للاضطهاد خاصّة بسبب بعض الأفكار حول القرآن كمشكلة خَلْقِه ـ مثلا ـ وبالتالى فقد يكون من المحتمل أن يعود توقُّف الجاحظ عن الإقرار بوجود السجع فى القرآن أو نفى وجوده فيه إلى مثل تلك الظروف ، وإن كان حماسُه للظاهرة ودفاعه عنها فى كلام البلغاء ، وتخريجه لما ظن من حديث الرسول صلي الله عليه وسلم أنه فى كراهة السجع . . كل هذه قرائن تشير إلى قبول الرجل لوجود السّجْع فى القرآن وفى كلام الرسول ، ولكنه لم يشأ أن يكشف عن رأيه صراحة نظرا لحساسية الظروف وحساسيةِ كلّ ما يتصل بالقرآن خاصّة حين يكون الأمرُ متعلقا بإثبات ظاهرة محلّ جدل وليس نفيها، كما هو الحال فى قضية الشعر .

أما عن الموقف من السجع بين القبول والكراهية ـ أو بين الاستحسان

---

(١) سر الفصاحة ٦٤ .

(٢) المثل السائر ١/ ١٩٣ .

(٣) الفوائد ٢٢٨ . وقد أعيد نشر هذا الكتاب سنة ١٩٩٥ تحت عنوان (مقدمة تفسير ابن النقيب) مع التأكيد على خطأ نسبته لابن القيّم .

(٤) الفاصلة فى القرآن لمحمد الحسناوى ١١٥ ، وإن كان يفهم من كلامه فى بعض المواضع أن السجعَ موجود فى القرآن ولكنه فيه ليس على مجراه فى كلام العرب . راجع وصفه لنظم القرآن بأنه « منثور غير مقفى على مخارج الأشعار والأسجاع » البيان ١/ ٣٨٣ .

والاستهجان .. فقد خاض فيه الجاحظ ، وأعلَن قبوله له ، ووقف مدافعا عنه بقوة ، وذلك فى سياق الردّ على من عارضوه محتجّين بقول الرسول عليه السلام لرجل سَجَعَ أمامه « فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (أسَجْعٌ كسجع الجاهلية) » ؟[١] هو إذن موقفٌ دينى ، ما دَامَ الأمرُ يتعلق بحديثٍ للرسول عليه السلام يحمل حكما معيّنا فى موضوع ما ..

وهنا يحشد دفاعه ، ويلجأ أولا إلى سوْق الدليل العَملىّ على تقبّله ، يقول :

« وقد كانت الخطباءُ تتكلّم عند الخلفاءِ الراشدين ، فيكونُ فى تلك الخطبِ أسجاعٌ كثيرة فلا ينهَوْنَهم . وكان الفضل بن عيسى الرقاشى سجّاعا فى قصصه ، وقد كان عمرُو بن عُبَيْد وهشامُ بن حسان وأبانُ بنُ أبى عيّاش يأتون مجلسه »[٢] .

والجاحظُ بهذه الأخبار يريد أن يقولَ إن السجْعَ كان مقبولا لدى الخلفاء والمتكلّمين والفقهاء والمحدّثين ، وهو دليلٌ عملى على تقبّل الظاهرة ، ومن ناحية أخرى نراه يلجأ إلى القِياس المنطقىّ فى البرهنة على قبوله واستبعاد أن يكونَ الرسولُ قد رفضَه ، إذ ينقل عن بعضِهم قولَه :

« وجدْنا الشعرَ من القَصيدِ والرّجز قد سمعه النبىُّ صلّى اللهُ عليه وسلم فاستحسنه وأمر به شعراءَه . وعامّةُ أصحابِ رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قالُوا شعراً قليلا كان ذلك أم كثيرا ... فالسّجْع والمُزْدَوج دونَ القصيدِ والرّجز ، فكيف يُحلّ ما هو أكثر ويحرّم ما هو أقل »[٣] .

---

(١) البيان ١/ ٢٨٧ .

(٢) البيان ١ / ٢٩٠ ، ٢٩١ .

(٣) البيان ١/ ٢٨٧ ، ٢٨٨ .

وينظر هذا الدليلُ إلى خاصّة الموسيقى فى السّجْع ، فإذا كان الشعر ـ وهو أحْظَى بهذه الخاصّة من السجع ـ قد قُبِل ، فكيف يُرفض السجع وهو لا يبلغ فى موسيقاه مبْلغَ الشّعر ؟ .

هذا فضلا عمّا له من دَوْر فى تقييد الكلام وعدم تفلّتِه ، والمساعدة على بقائه وحِفْظه ، وقد سُئل عبدُ الصّمد بنُ عيسى الرَّقاشى عن سبب إيثارِهِ السجعَ على غيره من المنثور فعلّل ذلك بأنّ :

« الحِفْظَ إليه أسرع ، والآذان لسماعه أنشطُ ، وهو أحقُّ بالتقييد وبقلّة التّفلُّت » .

ثم برهن على ذلك بما ذَهَب إليه من بقاء المْوزُون من كلام العرب وضياع أكثر المنثور[١] .

ولكن الأخبارَ متواترةٌ حول زَجْرِ الرسول لبعض من استعمل السَّجْع فى حضرته ، على خلافٍ فى المناسبات والعبارات ، وهنا يُضطَرّ الجاحظ إلى سوْق المبرّر وراء ذلك ، أعنى وراء بعض عباراتِ الرسول الموهِمةِ بكراهته للسجْع .

« وكانَ الذى كرّه الأسجاعَ بعينِها ـ وإن كانتْ دُونَ الشعر فى التكلُّف والصّنْعة ـ أن كُهّان العرب الذين كان أكثرُ الجاهليّةِ يتحاكَمُون إليهم . . . كانوا يتكهّنُونَ ويحكمون بالأسجاع . . . قالوا : فوقَع النهىُ فى ذلك الدّهر لقُرب عهدِهم بالجاهلية ولبقيّتها فيهم وفى صدور كثير منهم » .

ثم يقول : « فلمّا زالتْ العلّةُ زال التحريم »[٢] .

---

(١) البيان ١/ ٢٨٧ .

(٢) البيان ١/ ٢٨٩ ، ٢٩٠ .

وشأنُ السجع فى ذلك شأنُ شِعْرِ المشـركين فى رثاءِ قَتْلَى بَدْر ، كقصيدة أميّة بنِ أبى الصَّلْت التى نُهِىَ عن روايتها « فلما زالتْ العِلّةُ زال النهى»(١).

وما دام الأمـرُ كذلك ، أعنى أنّ العلة فى تحريم السّـجْع قد زالت ، وأنّ العرفَ قد صـار جاريا باستخـدام السجع لدى الخطباء فى مجـالس الخلفاء ، ولدَى القُصّـاص الذين كان جمـهورُهم من المتكلّمين والفـقهاء .. فـلا يبقى سـوى الحـديث عن أفـضل صـور السجع ، والمـواضع التى يُحـمـد فيـهـا استخدامُه، وهنا ينقل الجاحظُ عن بعض مصادرِه أهمّ شرط من الشروط التى يجب توافرُهـا فى السّجْع الجيّـد ، فقـد نقل عن هؤلاء ما معـناه أن السّجع يجـود :« إذا لم يَطُلْ ... القـولُ ، ولم تكنْ القـوافى مطلوبةً مـجتلَبـة أو ملتَمَـسةً متكلَّفة ... لأن الكلام إذا قلّ وقع وُقـوعًا لا يجُوز تغـييرُه ، وإذا طال الكلامُ وجدت فى القوافى ما يكون مجتلَبا ومطلوبا مستكرَها»(٢).

ويلفت قارئَ النصّ ورودُ عـدد من المصطلحات الخاصّـةِ بصفات القافـيةِ مثل (القافية المطلوبة) أو (المُجتَلبـة) أو (المُلتَمسةَ المتكلَّفة) أو (المستكرَهَة). وهى تذكّر بمجـوعةٍ من الصّفات المـاثلة وردت فى كلام بشر بن المعـتمر ت ٢١٠ من خلال نصيـحتِه التى يقدّمـها للمبتدئ فـى صناعة الأدب : فحين «تجد اللّفظةَ لم تقع موقعَـها ولم تَصِرْ إلى قرارِها وحقّها من أماكنـها المقسومة لها ، والـقافيـةَ لم تَحُلّ فى مركـزها وفى نصابهـا ، ولم تتصل بشكـلها ، وكانت قلـقةً فى مكانهـا نافرةً من موضـعهـا ، فلا تُكْرِهْهَـا على اغتـصابِ الأماكن ، والنُّزولِ فى غيْر أوطانها »(٣).

وواضح أنّ القافيةَ (القلقة) فى مكانها (النافرةَ) من موضعها ، والتى (لم

---

(١) البيان ١/ ٢٩١ .

(٢) البيان ١/ ٢٨٨ .

(٣) البيان ١/ ١٣٨ .

تحلّ فى مركزها) هى نفسها (المُجتَلَبَة) و (المُلتَمَسَة المتكلَّفة) و (المستكرَهة) ، فجميع هذه الصفّات تشير إلى ما يكون واردًا من الكلمات فى نهاية السّجعة، أو البيت الشّعرى - مما عُرف بالقافية - لمجرد إكمال الكلام والمحافظة على تماثُل الحرفِ الأخير ، أى إلى ما يكون فيه القائل منصرفا إلى توْفية حقّ الجانب الصّوتى دون جانب المعنى .

وتلك هى الثُّغرة التى رُمِىَ منها السّجْع عند من عابوه ، فقد قالوا إن المعنى فيه يتبع اللّفظ ، لأن حرصَ القائل يكون متّجها فى المقام الأول إلى تحقيق التماثل الصّوتى فى آخر السجعة أو البيت من الشعر وجلْب الكلمات التى تحقق هذا الهَدَف بصرف النظر عن حاجة المعنى إليها أو عدم حاجته وبصرف النظر عن انسجامِها مع غيرها مما يسبقها فى الجملة من النّثر أو فى البيت من الشعر(١) .

وذلك ما جعلَهُم يخشوْن إطالَة الكلامِ المسجوع ، خوفا مما تُؤدِى إليه الإطالة من التكلف واستِكراه القوافى ، وانصرافِ القائل إلى ارضاء جانب اللفظ وإغفال حاجة المعنى . وعلى خلاف ذلك جاء المثال الذى أورده للسجع الجيّد ، وهو قول الأعرابى لعامل الماء : « حُلِّئَتْ ركابى ، وخُرِّقَتْ ثِيابى ، وضُرِبَتْ صِحابى »(٢) . فإنّ كلمات القوافى فى هذه الفقرة لا يمكن أن يُستبدل بها غيرُها لأنها أنسبُ الكلمات فى مواقعها ، وإنما كانت كذلك لأنها عبّرت عن المعنى الذى قصد القائلُ إلى التعبير عنه دون تكلف .

بذلك نجد أمامنا مجالَين لتأثير الجاحظ ، أو - بعبارة أدقّ - لتأثير نُقّادِ (البَيان) فى مباحثِ السَّجْع، وذلك انطلاقًا من القَبُول المبدئىّ لظاهرة السجع.

---

(١) ممن رموا السجع بهذا العيب الرماني ، راجع : النكت ٩٧ .

(٢) البيان ١/ ٢٨٨ .

الأول : قيامُ السّجْع الجيّد على مراعاةِ المعنى ، وعدم استبدادِ جانب اللّفظ بعناية المتكلم .

الثانى : وهو غيرُ بعيدٍ من المجال الأول ، ويتمثّل فى الحديث عن (قَلَق) القافية ، أو (نُفورِها) ، أو (اجْتلابِها) و (استِكْراهِها) .

ومن الملاحظ أنهم يُطلِقون لفظة (القَافية) على الحرْف الأخير أو الكلمةِ الأخيرة من الفِقْرة المسجوعة ، ومعروفٌ أن كلمةَ (القافية) قد آل بها الاستعمالُ إلى أن يستقل بها ميدانُ الشعر ، ومع ذلك فإن هذا الاتّساعَ فى دلالة الكلمة ، بإطلاقها على نهايات الجمل المسجوعة بالإضافة إلى نهايات الأبيات الشعريّة أيضًا ، يشير إلى مرحلة من عدم التّحدد فى مدلولات المصطلحات ، وكذلك عدمِ الوضوح بالنسبة لمجالات استخدام كلّ مصطلَح .

من هنا فليس ثمة ما يمنع من استشراف تأثير الحديثِ عن (القافية) باعتبارها نهاية الفقرة المسجوعة .. على كلامهم عن القافية باعتبارها الجزء الأخير من البيْت الشعرى ، إذ يبدو أن حديث (التنافر) و (القلق) والاستكْراه ـ وأضداد هذه الصّفات ـ قد عَمّ القافية فى الشعر أيضًا .

***

فإذا جئنا إلى موقف القبول للسجع حين يجىء طبيعيًا مراعيا لجانب المعنى بغير تكلف وجدنا كثيرين من مؤيّدى هذا الموقفِ من بينهم ابنُ وَهْب (ق٤) والعَسْكرى ت٣٩٥ وابنُ سنان وعبدُ القاهر وابنُ الأثير ، وغيرهم .

فمن أوصاف البلاغة عند ابن وهب : « السَّجْع فى موضعه وعند سماحةِ القول به ، وأن يكونَ فى بعض الكلام لا فى جميعِه ... فأمّا أن يلزَمه الإنسانُ فى جميع قوله ... فذلك جهْلٌ من فاعله وعِىّ من قائله ...

فأمـا إذا أتى به فى بعض كـلامه ومنطقـه ، ولـم تكنْ القوافِى مـجتلـبةً متكلَّفة ولا متمحَّلة مستكرَهة ، وكان ذلك على سجيّة الإنسان وطبعه ، فهو غير منكر ولا مكروه »(١).

ووقفَ العسكرى عند حُسْنِ السّجع و وروده فى القرآن وكـلام الرسول وكلام البلغاء ثم قـال : « فكلّ هذا يُؤْذِن بفضيلةِ التسجـيع على شرْط البراءةِ من التكلّف والخُلُوّ من التعسُّف »(٢).

ويتضح عـند ابن سنان الخفـاجى تأثُّره بما جاء فى (البـيان والتبـيين) من حديثٍ عن السجع وصـفات الجوْدة فيه ، وكذلك حـديثِ القوافى وتمكُّنِها . وموقفه من السجع هو موقف الجاحظ فى قبول ما كان جيدا منه :

« والمذهب الصحيح أن السجَع محمودٌ إذا وقع سهْلا متيسّرا بلا كلفة ولا مشقة ، وبحـيث يظهر أنه لم يقصد فى نفسه ، ولا أحـضره إلا صدقُ معناه دون مـوافقـةِ لفظه ، ولا يكون الكلامُ الذى قـبله إنما يُتخـيّل لأجله ، ووَرَدَ ليصير وُصْلَةً إليه ، فإنّا متى حمدْنا هذا الجنسَ من السجع كنا قد وافقنا دليلَ مَنْ كرهه وعـملنا بموجبه ، لأنه إنما دلّ على قُـبحْ ما يقع من السَّجْع بتـعمُّل وتكلّف »(٣).

ثم ينقل كلامَ بشر بن المعتمر ـ من صـحيفته التى أوردها الجاحظ ـ فى نفور القوافى وقلقهـا وعدم وقوع الألفاظ مواقعـها ، ونراه يقبله ، ويقول إن «هذا كلام صحيحٌ يجب أن يُقتَدَى به فى هذه الصناعة » (٤).

---

(١) البرهان في وجوه البيان ٢٠٨ ، ٢٠٩ .

(٢) الصناعتين ٢٦٧ .

(٣) سر الفصاحة ١٦٤ .

(٤) سر الفصاحة ١٦٥ .

ولعل أبرز المتابعين للجاحظ فى موقفه من السجع هو عبدُ القاهر الجرجانى ، ولعلّ أبرزَ القرائن على هذه المتابعة اتخاذُ عبد القاهر نفسَ موقف الجاحظ فى الصّمْت عن مسألة وجودِ السّجْع فى القرآن أو عدم وجوده ، وقد لاحظ الدارسونَ أن عبد القاهر قد « بيّن ... فى (أسرار البلاغة) صفاتِ التّجنيس والسّجْع المطبوعيْن ، ومثّل لهما من الحديث النبوىّ وكلام البلغاء ، ولم يتعرضْ لسجع القرآن خاصّة ، ولم يمثّلْ للسجع عامة بشىءٍ منه »[1].

وهو موقف لافتٌ حقا ، خاصة إذا تذكّرنا أشعريةَ عبد القاهر ، وأن الأشاعرةَ هم الذين تزعّموا القولَ بنفيِ السّجْع عن القرآن ، أى أنهم خاضوا فى المسألة واتّخذُوا لأنفسهم موقفا متميّزا ، ولكنّ عبد القاهر قد تخلّى فى هذه المسألةِ بالذات عن موقف فرقته ، وآثَر متابعةَ الجاحظ فى موقفه الصامتِ إزاءها .

ويبدو أنّ السبب هو إعجابُه الشديد بالجاحظ ، هذا الإعجاب الذى يتبدّى لمن يتصفحُ كتبَ عبد القاهر ، وعلى سبيل المثال : (أسرار البلاغة) حيث يمثل للأسلوبِ الجيّد فى الإنشاء من كلام الجاحظ[2] ، وقد راح - مثله - يذمُّ الإكثار من استخدام ألوانِ البديع - كالتّجنيس والسّجْع .. قال : « وقد تجد فى كلام المتأخرينَ الآنَ كلاما حمل صاحبَه فرطُ شغفه بأمور ترجع إلى ما له اسمٌ فى البديع إلى أن ينسى أنه يتكلم ليُفْهِم ، ويقولُ ليُبيِّن ، ويخيّل إليه أنه إذا جمع بين أقسام البديع فى بيتٍ فلا ضَيْر أن يقعَ ما عناه فى عمياء ، وأن يُوقع السامع مِنْ طلبه فى خبْط عشواء »[3].

---

(١) الفاصلة في القرآن صـ ١١٦ ، وهو ينقل عن (صور البديع - فن الأسجاع) للجندي ١٧١/٢ .

(٢) أسرار البلاغة ٩ ، ١٠ .

(٣) أسرار البلاغة ٩ .

ثم قال : « ولهـذه الحالة كان كـلامُ المتقدّمين الذين تركـوا فضْلَ العناية بالسّجْـع ، ولزموا سجـيّة الطّبْع ، أمكنَ فى الـعقول ، وأبعـد من القلق ، وأوضح للمراد ، وأفضَلَ عند ذوى التّحصيل . . . وأبعدَ من التعمُّد الذى هو ضرب من الخداع بالتزويق »[١].

ثم قال بعـد ذلك : « وعلى الجُملة فـإنك لا تجد تجنيـسًا مقـبولا ، ولا سجْعا حسنا حتى يكونَ المعنَى هو الذى طلبَـه واستدعاه وساقَ نحوه ، وحتى تجده لا تبتغى به بدَلاً ، ولا تجد عنه حِولا »[٢].

وهو يعطى العـديد من أمثلة الـتجنيس المسـتحسَن ، وأمثلةِ السـجْع ، ويلاحَظ أن معظم أمثلته للسّجْـع مما أورده الجاحظ بنصه فى (البيان) ، بل إنه ينقل تعقـيبَ الجاحظ بعقب المثال الذى أورَدَه على لســان الأعرابى يشكو إلى عامل الماء (حَـلأتَ رِكَابى ، وشَـقَقْتَ ثيابى وضـربتَ صحابـي) وكيف أنكر عاملُ الماء سجْعَه فسأل الأعرابيُّ : « فكيف أقول » ؟.

قال عـبد القاهر :« وذاك أنه لم يعلمْ أصْـلحَ لما أراد من هذه الألفاظ ، ولـم يرَهُ بالسَجع مخِلا بمعنًى أو محـدِثًا فى الكلام استكراها ، أو خارجا إلى تكلّف واستـعمالٍ لما ليـس بمعتاد فى غـرضه . وقال الجـاحظ : لأنه لو قالَ حلأت إبلى أو جمـالى أو نُوقى أو بُعْرانى أو صِرمَتِى لكان لـم يعبِّر عن حقّ معناه، وإنما حُلِّئَت رِكابُه ، فكيف يدع الرِّكابَ إلى غير الرِّكاب ؟ »[٣].

ثم يقول : « فقـد تبيّن من هذه الجُملة أن المعنى المقتضِى اخـتصاصَ هذا النّحْو بالقَبـول هو أنّ المتكلّمَ لم يَقُدْ المعنى نحوَ التّجـنيس والسّجْع ، بل قاده

---

(١) أسرار البلاغة ٨ .

(٢) أسرار البلاغة ١٠ .

(٣) أسرار البلاغة ١٣ .

المعنِى إليهمـا ، وعثَر به عليهمـا حتى إنه لو رام تركَهما إلى خلافـهما مما لا تجنيسَ فيه ولا سجْع ، لدخل من عُقوق المعنى وإدخال الوَحْشة عليه فى شبيهِ بما يُنسَبُ إليه المتكلِّف للتجنيس المستكرَه والسجع النّافر »[1].

وفى هذا ما يؤكد تأثيرَ موقف الجاحظ على عبد القاهر فى هذه القضية.

أما ابن الأثير فينصّ هو الآخر على أن من أهمّ شروطِ الجودة فى السجع « أن يكون اللفظُ فيه تابعا للمعنى ، لا أنْ يـكون المعنِى فيه تابعا للفّظ ، فإنه يجيءُ عند ذلك كظاهرِ مُموَّه على باطن مُشَوَّه » ثم ينصحُ الأديبَ بألا يجعلَ هَمّه استيفاءَ اللّفظ الذى يحقق السْجع ، يقول :

« فإذا فـعلتَ ذلك فإنه هو الذى يُذَمّ من السجع ويُسـتقبح ، لما فـيه من التكلُّف والتعسُّف ، وأما إذا كانَ محـمولا على الطّبع غيرَ متكلِّف فإنه يجيءُ فى غاية الحُسْنِ ، وهو أعلَى درجات الكلام »[2].

وواضحٌ لدَى الجمـيع أنّ الفيـصَلَ فى مجيء السّجْع مـقبـولا هو مجيء كلماتِه - خاصة كلمةَ النهاية - فى مكانِها دون أن تكون مستدعاةً لمجرد مراعاة السجع . . ويبدو أن اشتراكَ الشّعر مع السجْع فى خاصّة التقفية هو الذى دَعا إلى المماثلةِ بينهما من حيث احتمالُ الاضطرار فى كلّ منهما بسبب الحاجةِ إلى مراعاةِ نهايةِ الجملة فى النّثر ، ومراعاةِ نهاية البيت - أى القافية - فى الشعر .

وسبَقَ أن رأينا نُقّاد (البيان) يُطلِقون كلمـةَ (القافية) على كلٌ من النهايتيْن مما فـتح البـاب أمـام انسحـابِ الحـديث فى (قَلَقِ) القـافـيـة و(اجْتـلابِهـا) و(استكْراهِها) على الشعر أيضًا .

فابنُ طبـاطبا ت٣٢٢ يتـحدّث عن (الأشـعار المُحكَمَـةِ وأضدادِها) وعن

---

(١) الموضع السابق .

(٢) المثل السائر ١/١٩٧ ، وراجع ١٩٩ .

(القَوافى القلقةِ فى مواضعها والقوافى المتمكِّنة فى مواقعها) [١]، ومن صفات (الأشعار المحكمة) عنده أنها « لا استكراهَ فى قوافِيها ولا تكلُّف فى معانيها[٢] وأما أضدادُ الأشعار المحكمة عنده فهى « الأشعار الغثّة الألفاظِ ، المتكلَّفة النّسْج ، القلقةُ القوافى »[٣].

وأما قدامة بن جعفر (ت٣٣٧) فقد تحدّث فى (نعت ائتلاف القافية مع ما يدلّ عليه سائرُ البيت) وذلك « أن تكونَ القافيةُ معلّقة بما تقدّم من معنى البيت تعلُّقَ نظْمٍ له ، وملاءمةٍ لما مرّ فيه »[٤] وانطلاقا من هذه الصفة الحسنة كان من عيوبِ ائتلاف المعنى والقافية عنده : (التكلّف فى طلَب القافية) ، وذلك « أن تكونَ القافيةُ مستدعاةً قد تكلّف فى طلبها فاشتَغَلَ معنى سائرِ البيت بها »[٥] .

ثم قال : « ومن عُيوب هذا الجنس : أن يؤتى بالقافية لتكون نظيرةً لأخواتها فى السجع ، لا لأنّ لها فائدةً فى معنى البيت »[٦] .

كما تحدّث الحاتمى (ت٣٨٨) فى (حلية المحاضرة) عن (القوافى المتمكِّنة) وأورد عددًا من أمثلتها فى الشعر[٧] .

كما عقد العسكرى فصلا فى (ذكر المقاطع والقَوْل فى الفصْل والوَصْل)[٨] وقال : إن « منْ حُسْن المَقْطع جوْدة الفاصِلة ، وحُسْن موقعها وتمكُّنها فى موضعها . . . »[٩]. وشرح ذلك بـ « أن تكونَ الفاصلَة لائقةً بما

---

(١) عيار الشعر ٣٢ .
(٢) عيار الشعر ٤٩ .
(٣) عيار الشعر ٦٧ .
(٤) نقد الشعر ١٦٧ .
(٥) نقد الشعر ٢٢٣ .
(٦) نقد الشعر ٢٢٤ .
(٧) حلية المحاضرة ــ رسالة على الآلة الكاتبة ١/ ١٢٥ .
(٨) الصناعتين ٤٥٨ .
(٩) الصناعتين ٤٦٦ .

تقدَّمها من ألفاظ الجزء من الرّسالة أو البيت من الشعر ، وتكونَ مستقرة فى قرارها متمكّنةً فى موضعها حتى لا يسُدّ مسدَّها غيرُها»[1] . وعلى ذلك فإن من عيوب القوافى « أن تكون القافيةُ مستدعاةً لا تُفيدُ معنًى ، وإنما أورِدَتْ ليستويَ الرّوِيُّ فقط »[2] .

وتحدث ابنُ سنان فى سرّ الفصاحة عن قوافى الشعر ، فقال « إنها تجرى مجرَى السَّجْع ، وأنّ المختارَ منها ما كان متمكّنًا يدلُّ الكلامُ عليه وإذا أنشِدَ صدْرُ البيت عرفتَ قافيته »[3] .

وقال المظفّر بنُ السّعيد العلَوى :« ينبغى للشاعر أن يتجنبَ تكلُّف القوافى واستدعاءها مع إبائها وامتناعِها ، فإنه يشغل معنَى البيتِ بقافيةٍ قدْ أُتِى بها متكلَّفةً صعبةً ، فهو عيْب قد نصّ العلماء عليه»[4]: ثم قال :

« وقد يجىءُ من القوافى ما يقع موقعا لو اجتَهَدَ الشاعرُ أن يسُدَّ غيره مسدَّه لأعياه ذلك وعنّاه ، وتعذّر عليه نقضُ ما أسّسه فيه وبناه ، وعلى مثله يجب أن ينقِّب الشاعر »[5] .

ويقول ابنُ أبى الإصبع : إن الذين جاءوا بعدَ قدامةَ قد أطلقوا على (ائتلاف القافيةِ مع ما يدُلّ عليه سائرُ البيت) اسم (التَّمكِين) والواقع أننا نجد الحديثَ عن (القوافى المتمكّنة فى مواقعها) لدى ابنِ طباطبات٣٢٢ ، أى لدى معاصر لقدامة .

---

(١) الصناعتين ٤٧٠ .

(٢) الصناعتين ٤٧١ .

(٣) سر الفصاحة ١٧١ .

(٤) نضرة الإغريض ٤٣٠ .

(٥) نضرة الإغريض ٤٣٣ .

أما ابنُ أبى الإصبع نفسه فقد أبقى فى علاجه للظاهرة على مصطلح قدامة ، أعنى (ائتلافَ القافية مع ما يدُلّ عليه سائرُ البيت) وقال : « هو أن يمهّد الناثِر لسجعةِ فقرته ، أو الناظمُ لقافية بيته تمهيدا تأتى القافيةُ به متمكّنةً فى مكانها ، مستقرةً فى قرارها ، مطمئنةً فى موضعها ، غير نافرة ولا قلقة، متعلّقا معناها بمعنى البيت كلّه تعلقا تامّا بحيث لو طُرِحَتْ من البيت اختلّ معناه واضطرب مفهومه »[١].

كما تحدث صاحب (جوهر الكنز) عن (مساواة اللّفظ للمعنى وائتلافِه)، وقال إنه أقسام « منها ما يساوى اللفظُ المعنى ، وتكون القافيةُ مؤتلِفةً مع بقية الكلام ، ويسمّى هذا النوع بـ (التّمكِين) »[٢].

وقد أبقى ابنُ حجة على مصطلح (التّمكين) وإن قال إن منهم مَنْ سماه (ائتلافَ القافية) ، ثم أورْد تعريفَه على نحو مقاربٍ لما عند ابن أبى الإصبع[٣]. وأضاف وصفَ القافية المتمكّنة بأنها تكون غير (مستَدْعاة).

وهى صفةٌ تردّدت كثيرا لدى نقاد (البيان والتبيين) خاصة فى مجال الحديثِ عن الخطابة ، إذْ كان (استدعاءُ) اللفْظ والتّعبُ فى البحث عنه ـ خاصة فى نهاية السّجعة ـ من الصفات القادِحة فى مقدرة الخطيب ومدى استعداده ـ أو (طَبْعِه) .

ويمكننا أن نقول ـ مطمئنين ـ إن حديث (الطّبْع) فى هذا السياق ـ سياق الحديث عن السّجْع ـ لم يكن لدَى الجاحظ منفصلا عن نظرة الرجل الفلسفيّة فى مسألة (الطبائع) ، كما أنّ دفاعه عن السّجع ـ حين يجيءُ مطبوُعا غيرَ متكلّف ـ إنما جاء منه تصحيحا لما رأى أنه خطأً فى فهم واحدٍ من أحاديث

---

(١) تحرير التحبير ٢٢٤ .

(٢) جوهر الكنز ٢٠٠ .

(٣) خزانة الأدب ٤٣٨ ، ٤٣٩ .

الرّسول عليه السلام ، وفهم مناسبته ، وبذلك لا يعدم الحديثُ - من ناحية المبدأ - منطلَقَه الدّينى ، ولا تعدم الصفةُ المرغوبةُ فى السَّجْع - منطلَقها الفلسفىّ . ونحن نذكر عباراته الكثيرة فى ذم (التكلّف) كما نعرف أنّ من مظاهر هذا (التكلّف) عدمَ اكتفاءِ المتكلم بما يأتيه عفْواً ، وإصرارَهُ على (استدعاءِ) البعيد الشاردِ من اللّفظ ، بما قد يُوقعه فى (تنافُر) الألفاظ أو (قَلَقِها) أو (عدم تمكُّنها)، كلّ ذلك من أجل السّجع ، وهو ما يرفضُه الجاحظ ومجموعةُ نقاد (البيان) الذين ينقل آراءَهم . أمّا ما يرتضيه الجاحظُ فهو المسلك المقابل الدالُّ على (الطّبْع) فى أخْذ عَفْوِ الكلام ، والرّضا بما سمَحَتْ به الغَرِيزة .

وربما نَسِى اللاحقون - أو بعضُهم - منطلقاتِ الرجل فى الدفاع عنِ السّجع وصفاتِ المقبول منه ، ولكنّ آثار هذه المنطلقات قد ظلت باقيةً متمثّلةً فى قبول السّجع من ناحية المبدأ ، وفى تفضيل المَطْبُوع منه مما رُوعى فيه جانبُ المعنى مع مجيءِ القوافى متمكنةً فى مواضعها مع سحْب كلمة (القافية) على الكلمةِ الأخيرة فى الجملةِ من النثر والكلمة الأخيرة فى البَيْت من الشّعر على حدٍّ سواء .

القسم الخامس

أصداء فلسفية وسوفسطائية

(١)

الأصداء النقدية
لفلسفة الطبائع

تمهيد :

قلتُ إن كثيرًا من مواقف الجاحظ وآرائه فى قضايا الأدب إنما تُفهَم على وجهها الصحيح بالرّجوع إلى الموقف العَقَدىّ للرّجل ، وإنه بدون ذلك قد يُساء فهْم هذه الآراء ، تماما مثل ما يحدث عند بتْر النّصوص من سياقاتها وحملِها على معانِىَ لا تؤيّدُها هذه السياقات .

ومن الأمثلة على الوقوع فى هذين المأخذْين معا ما ذهب إليه صاحب (النّقد المنهَجى عند الجاحظ) الذى وَقَفَ عند نصٍّ من كتاب (الحيوان) يتحدّث فيه الجاحظ عن قلّة الشعر - أو انعدامِه - فى بعض القبائل العربية ، ثم يقول المؤلف : إنه - أيِ الجاحظ - « عَجزَ عن تعليلِ هذه الظاهرة لماذا حدثَتْ أولاً ، كما لم يستفدْ من تطبيقاتها فى كثرة الأشعار المنسوبةِ إلى شعراءِ اليمن كما هو ظاهر ثانيا[١] » .

ومدخَلُ المؤلّف فى مؤاخذةِ الجاحظ هو أنّ الجاحظَ لم يساير القولَ بالانتحال فى الشّعر الجاهِلى استنادا إلى قلّة الشّعر فى بعضِ القبائِل اليمنيّة ، وهو مدخلٌ لا يتوافَق مع سياق النصّ الذى جاء فى معرض الحديثِ عن اختلاف الطّبائع بين القبائِل فى قول الشّعر أو عدَمِه ، وفى جَوْدة الشّعر أو رَدَاءَته . . إلخ . وهو ما تكمّلهُ نصوصٌ أخرَى واردةٌ فى كثير من كتبه كما سنرى .

---

(١) النقد المنهجى عند الجاحظ ، لداوود سلوم ٢٨ .

والواقع أنّ الجاحظ يقدّم لنا ـ خلافا لما يقوله المؤلّف ـ تعليلَه للظاهرةِ في إطار السّياق الذي ذكرها فيه ، فكثْرةُ الشّعر في قبيلةٍ وانعدامُه في غيرها، وشاعرية شاعر وفُحوم غيره « إنما ذلكَ عن قَدْرِ ما قَسَمَ اللهُ لهُمْ من الحظوظ والغَرائزِ والبِلادِ والأعْراق »(١) .

ويفتح علينا التعليلُ الذي ساقه الجاحظ وحديثُه عن (الحُظوظ) و(الغرائز) بالذات بابا للحديثِ عن قضيّة لها وزنُها في كلّ من جوانبها الكلاميّ والفلسفي والنقديّ ، وهي قضية (الطّبع) أو (الطبيعة) في تفكير الجاحظ . فهي في جانبها الكلامي ذاتُ صلة وثيقة بمقولة الجَبْر والاختيار، هذه التي تمثّل واحدا من أهم محاور الجدل في الفكر الديني ، وهي في جانبها الفلسفي تعضّد الفكر النقديّ لدى الجاحظ وتُمدّه بتفسير لموهبة الأديب وماهيّة الأدب ، شعره ونثره، وبالذات ما يتصل بهذا السؤال المزدوج: هل الأديب معبِّر أو هل هو خالق؟ وهل الأدب تعبير أو هل هو خلْق .

***

الطبع بين الأصل الفلسفي والتكييف الديني والعقدي :

يصوِّرُ الحديثُ العاجل عن قضية الجَبْر والاختيار في الفكر الإسلامي أن المسلمين انقسموا فريقين ، أحدهما يقول بأنّ الإنسانَ مُجبَرٌ ـ مسيّر ـ في كل أفعاله ، والفريق الآخر ـ وهُم المعتزلة ـ يقولون بأنه مخيّر ـ وحرّ ـ في كلّ أفعاله .

وليس يعنينا ـ ولا هو في إمكاننا الآن ـ التعرّضُ لمدى دقة هذا التقسيم، ولكنّ مما يعنينا الوقوفُ عنده نسبةَ القول بحرية الإنسان في أفعاله إلى المعتزلة ،

---

(١) الحيوان ٤ / ٣٨٠ ، ٣٨١ .

وذلك بحكم أن الجاحظ واحدٌ منهم ، وأن للمسألة صلةً بقضيّة نقديّة كما سبق القول .

والواقع أنّ هذه المسألةَ تحتاج إلى وقفة خاصةٍ فى ضوء انقسامهم إلى فرق متعدّدة ، وما بين كلّ فرقة وأخرى من خلافٍ فى هذه المسألة . ثم فى ضوء الموقف ــ أو الرأى ــ الخاصّ لهذا المفكّر أو ذاك ــ والذى يمكن استخلاصُه من شمول النظر إلى تصريحاته والمصطلحاتِ التى يستخدمها ودلالتِها عنده من واقعِ استعمالهِ لها على وجه الخصوص .

وهنا لا يمرُّ مصطلحٌ مثل (الطبع) أو (الطبيعة) وغيرهما من المصطلحات التى تحمل معنى مقاربًا دون ملاحظة ، فالذين ترجموا للجاحظ يذكرون أنه قرأ الفلاسفةَ ومال إلى الطبيعيّين منهم دون الإلهيّين[١] ، والمطلع على مؤلفات الجاحظ يلاحظ تردّدَ أسماء عدد من هؤلاء الفلاسفة وغيرهم فى ثنايا كلامه[٢] .

ولا شك أن هذا المنحى عنده من شأنه أن يلقىَ الضوء على ما يُنسب إليه من آراء فى المعرفة وفى أفعال العباد ، وهى الآراء التى يمكن أن تلقىَ ــ بدورها ــ الضوءَ على موقفه من قضية (الطَبع) ــ أو (الطبيعة) ــ فى مجال الشعر والأدب والأخلاقِ والسّلوك عموما .

يذكر أبو القاسم البلْخى أن « مما انفردَ به [الجاحظ] القول بأن المعرفةَ طِباعٌ ، وهى مع ذلك فعل للعارِف وليست باختيار له » كما يذكر أنه « يوافق

(١) فرق وطبقات المعتزلة ٢١٦ ، ٢١٧ ، ويراجع : الملل والنحل ١/ ٧٥ .

(٢) راجع ــ مثلا ــ البيان والتبيين ٣/ ٢٧ ، والحيوان ١/ ١٠١ ، ورسالة الردّ على النصارى - رسائل الجاحظ ــ ٣/ ٣١٥حيث تتردد أسماء بعض الفلاسفة من بينهم ديمُقْريطس وجالينوس ، وهما من الفلاسفة الطبيعيين .

ثُمامةَ فى أنه لا فعلَ للعباد على الحقيقة إلا الإرادة ، ولكنه يقول فى سائر الأفعال إنها تُنسب إلى العباد على أنها وقعت منهم طباعا، وأنها وَجَبَتْ بإرادتهم »[١]. وقال القاضي عبد الجبار: إنه «انفرد عن أصحابه بمسائل منها قوله إن المعارفَ كلّها ضرورةُ طباعٍ، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد ، وليس للعبد كَسْب سوى الإرادة، وتحصل أفعاله منه طباعا كما قال ثُمامة»[٢].

وعبارة (التّبصير فى الدين . . .) أوضحُ فى معنى أنّ المعرفة عنده طباع، فـ « كل مَنْ عرف شيئا فإنما يعرفه بطبْعه لا بأن يتعلّمه ولا بأن يخلُقَ الله تعالى له عِلْما به »[٣].

والواقع أن هذا الموقف لدى الجاحظ من الدِّقة والحساسية بدرجة كبيرة ، وهى حساسية مزدوجة ، يجيء شطرُها من نسبة فكرته عن الطباع إلى الفلسفة الطبيعية بما هو معروف عن أصحاب هذه الفلسفة من الاحتكام فى تفسير السلوك ، بل فى نشوء الخَلْق إلى العناصر الطبيعية الأربعة وهى : النار والماء والهواء والأرض ، أو إلى بعضها دون البعض ، أو تغليب بعضها على بعض[٤].

---

(١) (ذكر المعتزلة) ــ من مقالات الإسلاميين ــ لأبى القاسم البلخى صـ٧٣ ، وينقل المرتضى هذا الرأى فى أماليه ١/ ١٩٤ .

(٢) فرق وطبقات المعتزلة صـ ٢١٦ والملل والنحل للشهرستانى ١/ ٧٥ .

(٣) التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين ، للاسفراينى صـ ٤٩ .

(٤) يتردّد ذكرُ هذه العناصر فى كتابات الجاحظ ، ويسميّها فى بعض المواضع (الأركان الأربعة) ، راجع ــ مثلا ــ الحيوان ١/ ٢٧ . ويلاحظ أن القول بهذه العناصر الأربعة هو قول بعض الفلاسفة الطبيعيّين لا جميعهم ، وعلى رأس القائلين بها أنباذوقليس (٤٩٠ ــ ٤٣٠ ق.م) ، وقد أخذ قول الأيونيّين بالموادّ الثلاث : الماء والهواء والنار ــ وأضاف إليها عنصر التراب ، واعتبر الجميع عناصر وأصولا لكلّ منها كيفيّة خاصّة ، الحارّ للنار والبارد للهواء والرّطب للماء واليابس للتراب ، وتحدُث الأشياءُ وكيفيّاتها بانضمام هذه العناصر وانفصالها بمقادير مختلفة ، على نحو ما يخرج المصوّرُ بمزج الألوان صوراً شبيهة بالأشياء الحقيقية . يراجع : تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم. صـ ٣٥ ، ٣٦ .

أما الشطر الآخر من حساسية الموقف فيأتى من أنّ هذا القولَ يُخِلُّ ــ أو هكذا يبدو فى ظاهره ــ بمبدأ حرية الإنسان فى أفعاله وقدرته عليها ، وأنه من أجل ذلك يُثاب أو يُعاقَب بسببها ، وهو المبدأ الذى شاعت نسبتُه إلى المعتزلة ... مما جعل موقفَ الجاحظ فى نسبة الأفعال والمعارف إلى الطباع هدفا للنقد ، فوصَف البغدادىّ هذا الموقفَ بأنه (من ضلالاته) ، وقال إنه إذا صدق ما يُحكى عنه من قوله بأنه « لا فعلَ للعباد إلا الإرادة ، وأنّ سائر الأفعالِ تُنسب إلى العباد على معنى أنها وقعت منهم طِباعا ، وأنها وجبَتْ بإرادتهم » فإنه يلزمه على هذا القول « ألا يكون الإنسان مصلّيا ولا صائِما ولا حاجّا ولا زانيا ولا سارقا ولا قاذفًا ولا قاتلا ... لأنه لم يفعلْ ــ عنده ــ صلاةً ولا صوْما ولا حجّا ولا زِنًى ولا سرقةً ولا قتلا ولا قذفا ، لأنّ هذه الأفعال ــ عنده ــ غيرُ الإرادة ، وإذا كانت هذه الأفعالُ التى ذكرناها ــ عنده ــ طباعا لا كسْبا ، لزِمَهُ أن لا يكون للإنسان عليها ثوابٌ ولا عقاب ، لأن الإنسان لا يثاب ولا يعاقب على ما لا يكون كسْبا له ، كما لا يثاب ولا يعاقب على لونِه وتركيب بدَنِه ، إذْ لم يكن ذلك من كَسْبه»[(١)] .

ويردّد الإسفراييني هذا النقدَ بعد أن ينقلَ ما نُسب إليه من هذه الآراء : « ... أما قوله إن العبدَ لا يفعل إلا الإرادة فيوجب أن لا يكون العبدُ فعَل صلاةً ولا حجّا ، وألا يكون قد فعل من موجبات الحدود مثل السرقة والزنا شيئا .

وأما قوله : إن المعارفَ ضروريةٌ فإنه يوجب ألا يكون ثوابٌ ولا عقاب على أفعاله الموجودة منه ، وهذا خلافُ قول المسلمين «ثم يقول الإسفراييني: وإنما صنّف كتاب (طبائع الحيوان) لتمهيد هذه البدعة الشنعاء ، أراد أن يقرر

---

(١) الفرق بين الفرق للبغدادى صـ ١٠٥ .

فى نفوس مَنْ يطالعه هذه البدعة ، ويزينها فى عينه . . .

وقد ركّب الجاحظُ على قوله هذا قولا هو شرٌ من هذا فقال : إن اللهَ تعالى لا يُدخل أحدًا النار ، ولكن النار بطبْعها تجذِبُ إلى نفسها أهلَها ثم تُمسكهم فى جوفْها خالدًا مخلدا ، وهذا يوجب أن يقال فى الجنة مثل هذا ، فيقال إنها تجذب أهلها إلى نفسها بطبعها ، فيبطل الرغبة والرهبة والثواب والعقاب من الله تعالى »)[1] .

واستقاءُ الموقفِ من كلام الخصوم يجعل التصوّر ناقصا ، لذلك يحسُن الرجوعُ إلى كلام الجاحظ فى بعض مصادره الأخرى بحثا عن اكتمال الصورة، وهنا نجد تصريحَه بأن العلةَ وراء هذه الطباع واختلافها هو الله سبحانه وتعالى ، وأن القولَ بها لا يناقض التوحيد .

ويدخل الجاحظ إلى إقرار هذا المبدأ من مدخل أوسعَ فى التوفيق بين الفلسفة وعلم الكلام ، وكأنه بذلك يمهّد للجمع بين الفلسفة والدين على نحو أعمّ : « ولا يكون المتكلم جامعًا لأقطار الكلام متمكنًا فى الصناعة . . . حتى يكون الذى يُحسن من كلام الدين فى وَزْن الذى يُحسن من كلام الفلسفة ، والعالِم عندنا هو الذى يجمعهما ، والمصيب الذى يجمع بين تحقيق التوحيد وإعطاء الطبائع حقائقها من الأعمال » .

ثم يقول : « ومَنْ زعم أن التوحيدَ لا يصحّ إلا بإبطال حقائق الطبائع فقد حَمَلَ عجْزَه على الكلام فى التوحيد ، وكذلك إذا زعم أن الطبائع لا تصح إذا قرنتها بالتوحيد ، ومن قال فقد حمل عجزه على الكلام فى الطبائع . وإنما ييأس منك الملحد إذا لم يدْعُك التوفُّر على التوحيد إلى بخس حقوق

---

(١) التبصير فى الدين صـ ٥٠ .

الطبائع » . ثم يؤكد موقفه فى الجمع بين التوحيد والإقرار بالطبائع معترفا من الوجهة المبدئية بصعوبة هذا المسلك :

« ولعمرى إن فى الجمع بينهما بعضَ الشدة ، وأنا أعوذُ باللّه تعالى أن أكونَ كلما غمز قناتى بابٌ من الكلام صعْبُ المدخل نقضْتُ رُكنا من أركان مقالتى »[1].

ويبدو أنه كان يرى أن التوفيق بين القول بالتّوحيد والقول بالطبائع يُعدّ مقدمة لقبول الحديث فى مجال الفلسفة والكلام ، بل لقبول ما يُترجَم من فلسفات الأمم الأخرى والثقة به . يقول فى معرض التشكيك فى فهم ما يُترجم من كتب أجنبية إلى العربية : « هذا قولُنا فى كتب الهندسة والتنجيم والحساب واللّحون ، فكيف لو كانت هذه الكتبُ كتبَ دينٍ وإخبار عن الله عزّ وجل بما يجوز عليه ممّا لا يجوز عليه ، حتى يريد أن يتكلّم على تصحيح المعانى فى الطبائع ، ويكون ذلك معقودًا بالتوحيد »[2].

وهكذا يصل إلى أنه لا تناقض ، وأن كلامه فى الطبائع (معقودٌ بالتوحيد) ـ كما يقول ـ وبالتالى فكل مَسْلك للخَلْق أو عمل ، أو مَيْل من الميول ، إنما هو استجابة لما طبَعَه الله عليه ، ووجّهه نحوه بحكم نشأته وفطرته :

« اعلم . . . أنّ كل أُمة وقَرْن . . . وجدتهم قد برعوا فى الصّناعات وفضَلوا الناس فى البيان أو فاقوهم فى الآداب . . . فإنك لا تجدُهم فى الغاية وفى أقصى النهاية إلا أن يكون اللهُ قد سَخَّرَهم لذلك المعنى بالأسباب ، وقصَرهم عليه بالعلل التى تقابل تلك الأمور وتصلحُ لتلك المعانى»[3].

---

(١) الحيوان ٢/ ١٣٤ ، ١٣٥ .

(٢) الحيوان ١/ ٧٧ .

(٣) مناقب الترك ، رسائل ١/ ٦٧ .

ويعمّم القول فى موضع آخر فيقرر أن « الذى قسَم اللهُ ــ عزّ اسمه ــ بين الناس من ذلك . . . كما صنع فى طينة الأرض ، فجعل بعضها حجرًا ، وبعض الحجر ياقوتًا ، وبعضه ذهبا ، وبعضه نحاسًا وبعضه رصاصا. . . »[1] .

وتصبح عبارتُه فى بعض المواضع أكثر صراحةً فى نسبة كل شيء إلى تقدير الله سبحانه وتيسيره الخلقَ لما أراده لهم : « ولولا أن اللهَ تعالى أراد تشريف العالِمِ وتربيتَه ، وتسويدَ العاقل ورفعَ قدرِه ، وأن يجعله حكيما ، وبالعواقب عليما ، لما سَخَّر له كلَّ شىء ، ولم يسخِّرْه لشىء ، ولما طبَعَه الطبعَ الذى يجيءُ منه أريبٌ حكيم ، وعالمٌ حليم . كما أنه ــ عزّ ذكرُه ــ لو أراد أن يكون الطفلُ عاقلا ، والمجنونُ عالما لطبعَهم طبعَ العاقل، ولسوّاهم تسويةَ العالِم، كما أراد أن يكون السّبع وثّابا والحديدُ قاطعًا والسّمُّ قاتلا، والغذاءُ مقيما، فكذلك أرادَ أن يكون المطبوعُ على المعرفةِ عالما والمَهيَّأُ للحكمة حكيما»[2] .

والجاحظ بذلك يقدّم الصياغة الدينية لفكرته عن الطبائع ، وذلك تعديلا على نظرة الفلاسفة الطبيعيّين فى رد هذه الطبائع إلى المادة ، أو العناصر الطبيعية التى ينسبون إليها مبدأ الخلق والتأثير فيه . . وكأنه بذلك يردّ على مخالفيه الذين ردّوا قوله فى الطبائع إلى مصادر من الفلسفة الطبيعية ، ثم جعلوا ذلك سببا لتكفيره .

ويبقى الجانبُ الآخر ــ جانب الجَبْر والاختيار ، أو قدرة الإنسان على أفعاله ــ وهنا يطالعنا الجاحظ ــ على سبيل التوجيه الاعتزالى للفكرة ــ بأن هذه القوة ، أو هذه الغريزة ، أو الاستعداد ، والذى يظهر من كلام خصومه

---

(١) مناقب الترك ١/ ٣٣ ، ٣٤ .

(٢) حجج النبوة ــ رسائل الجاحظ ٣/ ٢٣٩ .

أنه ــ عنده ــ مفروض على الإنسان ، يطالعنا بأن هذا الاستعدادَ ليس مفروضا ، وأن الإنسان ليس مجبرًا عليه ولا مدعوًا إليه على نحو ظاهر .

وهنا يلفتنا عنده مصطلح (التَّسْخير) هذا الذى يُفهم منه معنى هداية الله الناسَ إلى ما يريده لهم دون إجبار أو دعوة ظاهرة ، وهذا ما يلفتنا فى استخدامه لهذا اللفظ بعقب حديثه عن مخالفة الله سبحانه بين طبائع الناس بما يجعل كلا منهم يختار خلاف ما يختار غيرُه من عمل أو سكن أو تَسْمِية .. إلخ ، « فسخرهم على غير إكراه ، ورغَّبهم من غير دعاء » . ويقول بعقب حديثه عن المصلحة فى ذلك وأنها المعايشة بينهم رغم اختلاف طبائعهم : « فقد صارَ بهم التسخيرُ إلى غاية القناعة »(١) ثم يعلن صراحة أن فى المسألة مستويين : ظاهرا وباطنا ، وأن الإنسان فى الحقيقة موجَّهٌ ــ أو مسخَّرٌ ــ لإرادة الله، ولكنه فى الظاهر مخيّر غير مُكره على شىء : فـ «لولا اختلاف الأسباب لتنازعوا بلدةً واحدةً واسما واحدًا وكُنية واحدةً .

فقد صاروا ــ كما ترى ــ مع اختيار الأشياء المختلفة ، إلى الأسماء القبيحة والألقاب السمجة ، والأسماءُ مبذولةٌ ، والصناعات مباحةٌ ، والمتاجر مطلقة ووجوه الطرق مُخَلاّة . ولكنها مطلقةٌ فى الظاهر مقسّمةٌ فى الباطن ، وإن كانوا لا يشعرون بالذى دبّر الحكيمُ من ذلك ، ولا بالمصلحة فيه . فسبحان من حبّب إلى واحد أن يسمى ابنَه محمدًا ، وحبب إلى آخر أن يسميَه شيطانا ، وحبّب إلى آخر أن يسميه عبدَ الله ، وحبب إلى آخرَ أن يسميه حمارا . لأن الناس لو لم يُخالَفْ بين عللهم فى اختيار الأسماء والكُنى جاز أن يجتمعوا على شىء واحد ، وكان فى ذلك بطلانُ العلامات وفسادُ المعاملات(٢) . « ... فسبحان مَنْ خالَفَ بين طبائعهم وشرائعهم

(١) حجج النبوة ــ رسائل ــ ٣/ ٢٤٣ .

(٢) المصدر السابق ٣/ ٢٤٤ ، ٢٤٥ .

ليتّفقوا على مصالحهم فى دنياهم ومراشدهم فى دِينهم »[١] .

والجاحظ فى هذا الحديث غيرُ بعيد مما أجمْع عليه المعتزلةُ من أن الله سبحانه قد خلق الخَلق لينفعَهم لا ليضرَّهم [٢] ، وإن كان يُلاحظ ـ من ناحية أخرى ـ أنه يبذل جهدا غير قليل فى سبيل التوفيق بين ما ذهب إليه من نسبة الطباع إلى الله سبحانه ـ بما تقود إليه أصحابَها من أفعال ـ وبين موقفه فى إطار مذهبه العقدى ، وهذا هو الذى حدَا به إلى القول بأن أفعالَ العبادِ مطلقةٌ فى الظاهر مقيّدةٌ فى الباطن . ولأنّ هذا الحلّ من جانبه لا يسدّ الباب على مَطَاعِنِ الخصوم ، فقد بادَرَ إلى ربْط هذا التقييد ـ أو هذا التوجيهِ غير المباشر من اللّه سبحانَه ـ بمصلحة الناس :

« واعلم أنّ اللهَ تعالى إنما خالفَ بين طبائعِ الناس ليوفّقَ بينهم ، ولم يحبّ أنْ يوفقَ بينهم فيما يُخالف مصلحتَهم . . . ولولا أن الله تعالى أراد أنْ يجعل الاختلافَ سببا للاتّفاق والائتلاف ، لما جعل واحداً قصيرا والآخر طويلا ، وواحدا حسنا وآخر قبيحا . . . وواحداً ذكيا وآخر غبيّا ، ولكنْ خالف بينهم ليختبرَهم ، وبالاختبار يُطيعون ، وبالطّاعة يسعدُون ، ففرّق بينهم ليجمعَهم ، وأحبّ أن يجمعَهم على الطاعةِ ليجمعَهم على المَثُوبة . فسبحانه وتعالى ما أحسنَ ما أبْلَى وأوْلى ، وأحْكَم ما صنَع . . . لأنّ الناس لو رغبوا كلُّهم عن عارِ الحِياكة لبقِينا عُراةً . . . ولو رَغبوا عن الفلاحة لذهبتْ الأقواتُ ولبَطَل أصلُ المعاش . فسخّرهم على غير إكراه ، ورغّبهم منْ غير دعاء .

ولوْلا اختلافُ طبائع الناس وعللِهم لما اختاروا من الأشياء إلا أحسنها ومن البلاد إلا أعدلها ، ومن الأمصار إلا أوسطَها . ولو كانوا كذلك

---

(١) حجج النبوة ـ رسائل ٣/ ٢٧٣ .

(٢) مقالات الإسلاميين ١/ ٢٩١ .

لتناجزُوا علـى طلب الأواسِط ، وتشاجرُوا على البـلاد العُليا ، ولما وَسِـعهم بلد، ولما تمّ بينهم صُلح ، فقد صارَ بهم التّسْخيرُ إلى غاية القناعة»[1].

وإذا كانت هذه الصورةُ من توجيه القوْل وتفسير المواقف من شأنها العملُ على اكـتمـال الموقف الجَاحِظى فى مُـحيطه ، فـإنها لا تَقْـضى على مـآخذ المخالفين ، خـاصّة فيـما يتعلّق بمبـدأ الثواب والعقـاب ، ذلك أنّ الإنسان ــ والكائنات كلّها ــ تظلّ مدفـوعةً بطِباعها التى أودعَها اللهُ فـيها، حتى وإن لم يكنْ أىٌّ منها عارفا بهذه الطبيعة ، فهو مسخّرٌ دون أن يدرى ومدفوعٌ دون أن يشعر .

وهنا يبرز سؤال هام عن دوْر كلّ من العقل وحريّة الاختيار فى ضوء هذا الحديث عن الطبع ، أو الطبـيعة ، ومصـدر أهميته أمـران ، الأول : ما هو معـروف عن المعتزلة عـموما من احتـرامٍ لحرية الإنسان وحـرية عقله ورأيه . والثانى : كلامُ الجاحظ نفسِه عن ضرورة التفكير ووجُوب إعمال الإنسان عقلَه فى كلّ مـا يقع تحتَ حِسّـه من موجـودات ، ووجوب الاهتداء بـهدْيه . . . إلخ .

ونحن ـ بدورنا ـ إنما نُثير السؤالَ لأنـه سبق لنا الحديثُ عن العقْل ودوره فى تفكير المعـتزلة وفى فلسفة الجـاحظ على وجه الخصوص ، كـما سبق أن رتَّبنا على ذلك الدور توصّلَـه إلى اعتـمادِ الموجـودات كلّها أدلةً على حكمـةِ الخالِق وعظمته ، كما رتّبنا عليه ارتضاءه لما أطلق عليه اسم (النِّصْبة) كأحد أصناف (البيـان) عنده ، وهى ـ بتبـسيط شديد ـ الدّلالة التـى يستخْلصـها العقلُ ـ أو تظهـر للعقل ـ من تأمّل محـتويات الكوْن التى تقوم بذاتهـا دليلا على حكمة الخالق وقدرته .

---

(١) حجج النبوة ــ رسائل ــ ٣/ ٢٤٣ .

ومرةً أخرى تُطالعنا عنده محـاولةٌ للتوفيق بين دوْر العقل ودوْر الطبْع فى الإنسان . وفى تقدير الجاحظ أنّ الناسَ لا يستغنون عن النظر ولا عن البحثِ والتّنقير ، فهو طريقُهم إلى اتساع المعرفة والعلم بوحدانيّة الله وآلائه ، «وهذا كلّه لا يُنال إلا بغريزة العقل »[1] ثم يقول : « إنّ الغريزةَ لا تَنال ذلك بنفسها بما باشرتْه حواسُّها ، دونَ النَّظر والتفكير والبحث والتصفّح ، ولن ينظرَ ناظرٌ ولا يفكّر مـفكّر دونَ الحاجـةِ التى تبـعَثُ على الفكرة وعلى طلَب الحـيلة . ولذلك وضَع اللهُ تعالى فى الإنـسان طبيعـةَ الغَضَب وطبيـعةَ الرّضا وطبيـعةَ البُخلِ والسّخاء والجَزَع والصبْـر والرّياء والإخْلاص والكِبرْ والتّواضع والسّخط والقَناعة فـجعلها عـروقا ، ولن تفيَ قـوةُ غريزة العقْل بجـميع قوىَ طبـائعِه وشهَواته حـتى يُقيم ما اعوجّ منها، ويسكّن مـا تحرك دون النّظر الطويلِ الذى يشدُّها والبحثِ الشّديد الذى يشحَـذُها والتجاربِ التى تحنكُها . . . ولن يكثر النظرُ حتى تكثرَ الخواطرُ ، ولن تكثرَ الخـواطرُ حتى تكثرَ الحوائج ، ولن تبعد الرؤية إلاّ لبعد الغاية وشدّة الحاجة »[2].

فالطبـائع من الله سبحـانه ، وهى دوافعُ تبعث فى الإنسـان حبَّ العمل والسّعيِ لتـحقيق ما تقـتضيه ، وعندئذ يحـتاج إلى إعمال عـقله ـ أو غريزةِ العـقْل كمـا يقـول ـ هذه الغريزة التى تـقوى وتشـتدّ بدوام الـنّظر والتجـربة والبحث، وذلك كله ما تحرّكه الحوائج وبعدُ الغايات .

فالطبائع والعـقل قوّتان أوْدعهما اللهُ تعالى فى الإنسـان ، أُولاهما تدفعه إلى مـجاراة شـهـواته ورغبـاته ، وربما أجـبرته علـى إتيان مـا لا يرضى ، والأخرى مهمتّها التّوجيه والسيطرةُ والتّرشيد . أولاهما قوّة إخضاع وتسيير ،

(١) حجج النبوة ــ رسائل الجاحظ ٣/ ٢٣٧ ، ٢٣٨ .

(٢) حجج النبوة ــ رسائل الجاحظ ٣/ ٢٣٧ ، ٢٣٨ .

والأخرى قوة إقناع وتخيير ، وإذا كانتْ الأولى - أعنى الطبائع - فى تصوير الجاحظ لها - من شأنها أن تُعْفِى الإنسان من مسؤوليته عمّا يفعل ، فإن الثانية - وهى العقل - تضع الإنسان فى موضع المسؤولية بما قوّمت ونظرتْ واختارت، بعدَ أن عرفتْ الأوامر والنواهى ، ومواضعَ الإباحة ومواضع الحَظْر، وبذلك كان الترغيبُ والترهيب ، ولذلك كان الثواب والعقاب .

وإذن فالقول بأنّ الطبائع من الله سبحانه ، وأنه هو الذى طبَع الإنسانَ على كذا وكذا من الصفات والأخلاق ، لا يعنى أنّ الإنسان غيرُ مختار ، وأنه - بالتالى - فى حِلٍّ من المسئولية عن أفعاله ، ذلك أن اللّه قد جعل فى مقابل هذه القوةِ اللاّمسؤولة - الطبْع - والتى أوْدعها كلَّ المخلوقات عاقلة وغيرَ عاقلة - جعلَ فى مقابلها قوةً أخرى مسؤولة ، خصَّ بها الإنسانَ، وهى العَقْل والاستطاعة ، التى عن طريقها يتأمّلُ ويميّز ثم يختار، وبالتالى تصحّ محاسبته، يقول الجاحظ :

« اعلم أن الله جلّ ثناؤه خلَقَ خلقَه ثم طبعهم على حُبّ اجترار المنافع ودفْع المضارّ . . . هذا فيهم طبْع مركّب وجبلّةٌ مفطورة ، لا خلاف بين الخلق فيه . . . فلمّا كانت هذه طبائعهم أنشأ لهم من الأرض أرزاقَهم ، وجعل فى ذلك ملاذًّ لجميع حواسِّهم ، فتعلّقت به قلوبُهم ، وتطلّعت إليه أنفسهم ، فلو تركهم وأصلَ الطبيعة مع ما مكّن لهم من الأرزاق المشتهاة فى طبائعهم ، صاروا إلى طاعةِ الهوى ، وذهب التعاطف والتّبارُّ ، وإذا ذهبا كان ذلك سببا للفساد . . . فعلم الله أنهم لا يتعاطفون ولا يتواصلون ولا ينقادون إلاّ بالتأديب ، وأن التأديب ليس إلاّ بالأمر والنهى ، وأنْ الأمر والنهيَ غيرُ ناجعين فيهم إلاّ بالترغيب والترهيب اللذين فى طباعهم ، فدعاهم بالترغيب إلى جنته ، وجعلها عوضًا مما تركوا فى جنْب طاعته ، وزجَرهم بالترهيب

بالنار عن معصيته ... ولو تركهم - جل ثناؤه - والطباعَ الأُول جرَوا على سنَن الفطرة وعادَة الشيمة »[١].

والمقصود بـ (الطباع الأُوَل) هذه القوى الفطرية فى الإنسان ، التى تدفعه نحو شهواته ولذّاته مما يجعله فى حاجة إلى العقل ، فهو « الآلة التى يقوى بها على عصيان طبائعه ومخالفة شهواته » و « بها يستطيع التفرقة بين ما عليه وله ، والعلمَ بمصالحة ومفاسده »[٢].

وبذلك يدفع وجودُ العقل وما خُوطبَ به دعوَى المهاجمين للطبائع ، فقد جعل اللهُ فى مقابل كلِّ ما يُغرى به الطبعُ والهوى زاجرًا ورادعًا من العقل .

فإذا كان الإنسانُ قد طُبع على حبِّ النساء فقد منعَ الزّنى ، وإذا كان قد حبّب إليه الطعام فقد منعَ الحرام ، « وجُعلَتْ فيه استطاعة هذا وذاك » فإذا اختار الهوَى على الرأى فذلك مسؤوليتُه واختياره الذى يحاسب عليه[٣].

وواضح من هذه السياقات أن العقل هو أداة المراقبة والتمييز والاختيار وأنه موكّل بمقاومة أهواءِ الإنسان ونزواته مما يدفعُه إليه طبْعه . ومع ذلك يجب أن نتقبّل هذه العبارات فى ضوء حديث الجاحظ - فى إجماله - عن الطّبع ، خاصةً ما يُفْهَمُ من كلامه مِنْ أن طبيعة كلِّ إنسان تؤدى إلى إنفاذ مشيئة الله فيه ، وأنها هى التى تحرّك العقل إلى التفكير فى التوصّل إلى ما تقوده إليه .

بذلك يبدو الحثّ على إعمال العقل والتفكير إنما هو من قبيل الحثّ على إنفاذ إرادة الله التى لابدّ أن تقع بإنفاذِ الإنسان لها منطلقا من طبيعتِه التى ركبّها اللهُ فيه ، على النحو المفضِى إلى إنفاذ هذه المشيئة .

---

(١) المعاش والمعاد - رسائل ١/ ١٠٢ - ١٠٤ .

(٢) حجج النبوة - رسائل ٣/ ٢٣٦ ، وتراجع ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٤٤ .

(٣) كتمان السرّ وحفظ اللسان (بتصرف) - رسائل ١/ ١٤٥ .

فالعقل نفسُه يعمل فى دائرة الطبع ، ويبدو وكأنه أداةٌ لتحقيق مقتَضَياته ، وكأن اللهَ سبحانَه وقد منَحنَا هبةَ العقل إنما منحنا الوسيلة التى تُعين الطَبْعَ على تحقيق رغباتِه بما تُحكِم وتدبّر وتخطط وتبرر .

وهذا هو الذى يفسّر لنا استمرارَ الناس على اختلافِ طبائعهم واقتناع كلٍّ منهم بما طُبع عليه ، ورضاه بما اختاره ، حتى مع كَوْن حظه أقلَّ من حظ سواه ، لأنه مَسوقٌ إلى اختياره من داخله بواسطةِ طبْعه ، مقتنِعٌ وراض به بواسطة عقله .

وإذا كان الحديث قد كثُر على لسان الجاحظ فيما يتصل بوجوب إعمال العَقْل والنظر والتأمُّل فى الكون لإدراك حكمة الله فى خَلقه ، فإن إيجاب ذلك لم يكن منصبًّا على إدراك الموافقات بقدر انصبابه على إدراك المفارقَات والمتضادّات التى يبدو تضادُّها فى الظَاهر مع توافقها فى الغاية، وبذلك كان إدراك الاختلاف والتناقض فى ظواهر الأشياء فى الكون هدفا من أهداف النّظر العقلى ، ولا شك أن اختلافَ الطبائع وتناقضَها هو إحدى صور الاختلاف والتناقض فى هذا العالم . . وبذلك ينبغى للعقل أن يسجّلها وأن يقرّها ويحترمَها ، بل وأن يعملَ على استمرارها ، ففى ذلك مضلحةُ الكوْن كما يقول الجاحظُ فى بعض السياقات ، وبذلك تبقى الطبائعُ على اختلافها ، ويستمرّ كلّ إنسان ميسَّرا لما خُلق له ــ بنصّ الحديث ــ أو قادرا على إتيان ما طُبع عليه بلغة الجاحظ[1] .

وبذلك تبقى معضلة الموقف العَقَدى كما هى ، وعلينْا نحن أن نتركَها حيثُ هى ، وأنْ نحاول التركيزَ على ما كان لها من أصداء فى موقف الجاحظ من قضية (الطّبع) وغيرها من قضايا الإنتاج الأدبى .

---

(١) يراجع فى هذا : الحيوان ١٤١/١ حيث يفيض الجاحظ فى شرح مبدأ التسخير وكيف حبّب الله سبحانه إلى كل إنسان عمله وصناعته .

الطبع ومقدرة الارتجال :

الإبداع الأدبى والفنى عموما فى نظر الجاحظ هو ، مثل كلّ الصناعات والأخلاق والسّلوك ، ناتجُ هذه القوةِ أو هذه الموهبة أو الاستعداد الذى يسمّى (الطبع) . ولذلك نراه يعتبره شرطا أساسيًا فى الأديب الحقيقىّ ، ومقدمةً لا بد منها لكل أدَب جيد . .

وهذا ما يؤكده لنا هذا النصّ الذى ينقلُه الجاحظ وينسبه إلى أبى دؤاد بن حَريز من قوله : « رأسُ الخطابة الطبْع وعمودُها الدُّربة وجناحاها رواية الكلام ... »[١] ، وواضح أن (الطّبع) هنا بإزاء مجموعةٍ من الوسائل أو الأدوات المكتسبة ، مما يُحَمِّلُهُ مدلولَ الموهبة الفطرية التى تمثّل أهمَّ عنصر نوعيّ فى تكوين الخطيب .[٢] أو الأديب عموما ، بحيث يكون انعدامُه سببا فى خروج الإنسان من عالم الأدب ـ أو عالم الفنّ بأسره ـ[٣] . وبهذا جاءتْ نصيحةُ بِشْر بن المعتَمِر فى صحيفته : « فكن فى ثلاثِ منازل : فإنّ أُولى الثلاث أن يكونَ لفظُك رشيقا عذْبا وفخما سهْلا . . فإن كانت المنزلة الأُولى لا تواتِيك .... ولا تسمح لك عند أولِ نظرِك ... وتجدُ اللفظةَ لم تقعْ موقعها ... فلا تكرهْها . . فإنك إذا لم تتعاط قرْض الشعر الموزُون، ولم تتكلّف اختيار الكلام المنثور ، لم يعبْكَ بترْك ذلك أحد ، فإن أنت تكلفتهما ـ ولم تكن حاذقا مطبوعا ... عابك من أنت أقلّ عيبا منه ... فإن ابتُليت بأن تتكلّف

---

(١) البيان ١/ ٤٤ .

(٢) أشرت إلى هذا فى بحثى عن (المصطلح النقدى بين وصف الكلام ووصف المتكلم) راجع: مجلة الثقافة ـ أعداد ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٣ (فبراير ، مارس ، أبريل ١٩٨٢) .

(٣) يبدى الجاحظ تعجبه الشديد « ممّن يموت مغنّيا وهو لا طبع له فى معرفة الوزن » وممن «قد مات على أن يذكر بالجود ... وهو أبخل خلق الله طبعًا» ، الحيوان ١/ ٢٠٢ ، ٢٠٣ .

القول ... ولم تسمح لـك الطّباع فى أول وهلة ... فـلا تعـجلْ ولا تضـجر ، ودعْـه ... وعاوده عند نشـاطك وفـراغ بالك ، فإنك لا تعـدم الإجابةَ والمواتاة إنْ كانت هناك طبيعةٌ أو جَرَيْتَ من الصناعة على عِرْق»[١] . فتوافـر (الطبيعة) أو (الطبع) شـرط أساسىّ لاستطاعة الـقول، أو لإنتاج الأدب عموما .

وعلى ذلك ينصح الجاحظُ بالمحافظة على هذه الموهبة ــ فى حالة وجودِها ــ وتنميتها بالمِران والمعاودة : « وأنا أوصيك ألاّ تدعَ التماس البيان والتبيين إن ظننتَ أن لك فيهمـا طبيعةً ، وأنهما يناسبانك بعضَ المناسـبة ويشاكلانِك فى بعض المشاكلة ، ولا تهـملْ طبيعتَك فيـستولىَ الإهمالُ على قـوة القريحة ، ويستبدّ بها سُوءُ العادة »[٢] .

وذهب الدكتور إبراهيم سلامة إلى الربط بين حديث الجاحظ وما نقله من حديث بشر فى صحيفتـه وبين كلام أرسطو عن الاستعداد العقْلى الموصّل إلى الابتكار الفنى لدَى الأديب[٣] ، ومع أن هذا التوجـيهَ لكلام الجـاحظ وكلام بشر ـ بربْطِهِ إلى حديث أرسطو ـ يُقرُّ بمنطَلَق فلسفيّ لحديث الرجلين . . فإنّنا نرى أنّ حديثَ (الطبع) ـ أو (الطبيعـة) ـ عند الجاحظ يصدُر فى الأساس عن الموقف العَـقَدى للرّجل ، وهو الموقفُ الذى صـدَرَ ـ بدورْه ـ عن ثقافـته الفلسفـية التى تعودُ إلى مـا هو أقدمُ من عصْـر أرسطو من عصور الفـلسـفة الـيونانية ، والذى راح يطبّقه فى مجال النقد الأدبى والحكْم على الأدباء .

وتتعدد المظاهرُ الدالةُ على اتّصاف الأديب بهذه الطبـيعة الخاصّة ، ويذكر

(٤) البيان ١/ ١٣٦ ـ ١٣٨ .

(٢) البيان ١/ ٢٠٠ .

(٣) بلاغة أرسطو بين العرب واليونان صـ ٥٧ .

الجاحظ من هذه المظاهر القدرةَ على القول ارتجالا وعلى البديهة ، دون حاجة إلى الرويّة والتأمل ، ودونَ حـاجة إلى الاسـتمداد من زاد ثقـافيّ سابق ، أو إلى الاعتماد على قواعد الصنعة المتوارثة ، ويربط فى هذا السّياقِ بين المسلك الأخير وبين صفةٍ يعتبرها مقابلةً للطبع ، وهى صفة (التكلف) التى يصف بها خطباء الفُـرس على وجه التحديد ، عـلى حين يصِفُ العربَ بـ : (الطّبع) ، لماذا ؟ لِـ « أنّ كلّ كلام للفرس ، وكلّ مـعنًى للعَجَم فإنما هو عن طُول فكرةٍ وعن اجتـهادِ رأيٍ وطول خَلْوة ، وعـن مشاورةٍ ومـعاونة وعن طول التـفكّر ودراسة الكُتب ، وحِكاية الثانى علمَ الأول ، وزيادةِ الثالثِ فى علم الثانى ، حتى اجتمعتْ ثمارُ تلك الفِكَرِ عند آخرهم. وكلّ شيء للعرب فإنما هو بديهةٌ وارتجال وكأنه إلهام وليست هناك معاناة ولا مكابدة ولا إجالة فِكْرٍ ولا استعانة . وإنما هو أنْ يصرف وَهْمَه إلى الكلام ... فتأتِيَهُ المعانى أرسالا وتَنْثَال عليه الألفاظ انثِيالا . ثم لا يقيّده على نفسه ، ولا يُدرِسه أحدًا من ولده . وكانوا أمّيّين لا يكتبـون ، ومطبوعين لا يتكلّفون ، وكان الكلام الجـيد عندهم أظهرَ وأكثـرَ ، وهم عليـه أقْدَرُ ... وخطبـاؤهم للكلام أوْجدُ ، والكلامُ عليـهم أسهلُ ، وهو عليهم أيسَـرُ من أن يفتقروا إلى تحفُّظ ، ويحـتاجوا إلى تدارُس ... فلم يحفظوا إلا ما علِقَ بقلوبهم والْتـحَم بصدورهم واتّصل بعقولهم ، من غير تكلّف ولا قصد ولا تحفُّظ ولا طلب »[1] .

وكلامه عن العرب ومظاهر الطبع فيهم صريحٌ فى التعبير عن نظرته فى صدور الأفعال عن فاعليها طباعا ، وبالتالى فإن خطابة العربى تصدُر عنه دون جهد أو معاناة ، وإنما فى سهولة ويُسْر ، وفى اللّحظة التى يتجه بِنّيته إلى القول ، إذ تستجيب طبيعتُه على الفور دونَ حاجة

---

(١) البيان ٣/ ٢٨ .

إلى الاستمداد من مددٍ سابق أو قريحةٍ أخرى . لماذا ؟ لأنهم « مطبوعون لا يتكلفون » ولأنهم مطبوعون فإنهم لا يفتقرون إلى حِفْظ ولا يحتاجون إلى تدارُس ، فإذا حفظوا شيئا « لم يحفظوا إلا ما عَلِقَ بقلوبهم والتحم بصدُورهم واتّصل بعقولهم من غير تكلّف ولا قصْد ولا تحفّظ ولا طَلَب » ، لأن القصدَ والتحفُّظَ والطلبَ من دلائل التكلّف ، وهم ليسوا متكلّفين .

وينضح هذا الموضعُ من النصّ بموقفه من قضيّة المعرفة وأنها طِباع ، وأنّ **مَنْ عرف شيئا فإنما يعرفه بِطبْعه** لا بأنْ يتعلّمه ، ولا بأنْ يخلق اللهُ تعالى له علما به .. وهؤلاء هم العرب لا يحفظون « إلا ما علق بصدورهم واتصل بعقولهم من غيرتكلف » ، وإذن فهم يعرفون ما يعرفونه طِباعا ، كما يقولون ما يقولونَه طِباعا أيضًا ، وذلك ما دامت المعرفة فى نظر الجاحظ (ضروريّة) وليست (نظرية) ، لأن المعرفة الضرورية هى التى تحصل بلا اكتساب وبلا نظر ، فهى ليست من فعل الإنسان ، لأنها متولّدة إما من اتّجاه الحواس أو من اتجاه النظر[1] وبذلك يبرأون من صفة (التكلّف) التى تعنى الاعتمادَ على المحفوُظ من كلام الغير ، ومراعاةَ قواعد الصنعةِ المتوارثةِ والتعبُّدَ لها ، وذلك ما كانت عليه بلاغة الفُرس وخطابتهم .

ويؤكد الجاحظ تفوّق الإنتاج الصادرِ عن الطبْع فيقول : إن «الذى تجودُ به الطبيعةُ سَهْوا رهْوا مع قلّة لفْظه وعَددِ هجائه أحْمدُ أمرًا وأحسنُ موقعا من القلوب ، وأنفعُ للمستمعين من كثير خرج بالكد والعلاج »[2] .

ولهذا يصف كلام الرسول صلى الله عليه وسلم بأنه : « جَلّ عن الصنعة ونُزّه عن التكلف »[3]، ويقول : إن اللهَ سبحانه نزّه رسولَه « ... ولم

---

(١) ضحى الإسلام ٣/١٣٢ .

(٢) البيان ٤/٢٨ ، ٢٩ .

(٣) البيان ٢//١٧ .

يرغِّبهُ فى صنْعة الكلام والتعبُّد لطلَب الألفاظِ والتكلُّف لاستخراج المعانى ... فإذا رأتْ مكانَه الشعراءُ وفهمتَه الخطباءُ ... علِموا أنهم لا يبلغون بجميع ما معهم ممّا قد استفْرَغَهُم واستغرَقَ مجهودَهم ... قليلا مما يكونُ معه على البَداهة والفُجاءة ، من غير تقدُّم فى طَلَبه ، واختلافٍ إلى أهلِه»[1].

تلك هى دلالة الارتجال فى نظر الجاحظ ، إنه دليلٌ على صدور المتكلم عن (طبْعه) ــ أو طبيعتِه ــ وعدم اعتماده على الاستمداد من غيره ، وهو الاستمدادُ الذى كان ــ فى رأيه ــ طابعَ بلاغة الفرس .

ويذهب إبراهيم سلامة إلى الربْط بين احتفال الجاحظ بمقدرة الارتجال وبين معرفته بارتجال السّوفُسْطائيّين : « فنحن رأيناه يقارن بين العرب وبين غيرهم فى الارتجال ، وقد أثبتَه لهم ، أو أثبتَ غلبتَه على عوارضهم الخطابية، فهوإذنْ لا بدّ أن يكون قد سمع عن السّوفسطائيّين ، إلاّ يكُنْ عن طريق (الخطابة) فعنْ طريق (المنطق) ــ وهو من أوائل (علوم الأوائل) التى اشتغل بها العرب منذ امتدّت أبصارهم إلى التراث القديم ــ وإنا نعلم أنّ السوفسطائيين كانوا مرتجلين ... ويظهر أن الجاحظَ الذى عرف المنطقَ والجدل بعد ترجمتِهما وقبْلَ ترجمة كتاب الخطابة خشى أن يغلب ارتجالُ السّوفسطائيّين ارتجالَ العرب فدافع عن العرب ، وضغط على غيرهم »[2].

ومع أن هذا التعليلَ لاحتفال الجاحظ بالقدرة على الارتجال بتأثُّرِه بالسوفسطائيين ومعرفته بالارتجال عندهم عن طريق المنطق أو الخطابة لأرسطو ــ كما ذهب الدكتور سلامة ــ لا يعدم توافقا مع أهدافِ بحثنا فى الكشف

---

(٤) البيان ٤/ ٣٠ .

(٢) بلاغة أرسطو بين العرب واليونان ٧٤ ، ٧٥ .

عن التأثيرات الكلامية والفلسفية فى نقد الجاحظ . . فإننا نرى أن حديثَ الرجل عن الارتجال مرتبطٌ بحديثه عن (الطّبْع) ، هذا الذى يستمدّ من موقفه من الكيفية التى تقَعُ بها أفعالُ العباد وتحصلُ بها معارفُهم ، وبذلك لا يخرج حديثُ الارتجال عنده عن كونْه من مظاهر الطّبع ، وأن المطبوعَ بإمكانه أن يقول متى حَمِيَ للقول وجذبتْه المناسبة ، بغير أن يكون وراءه زادٌ ثقافىّ مكتوب أو تراكماتٌ يستمدّ منها كما يفعل المتكلّفون ، لأن الطبيعَةَ مُغنية فى ذلك ، ولا حاجةَ إلى السّعى فى طلب المعرفةِ اكتفاءً بما يُمِدّه به طبعه ، وذلك ما دامتْ المعرفة عنده طباعًا ، وما دامتْ تقع لصاحبها ضرورة وبغير قصد إلى تعلّم ، وهذا ما تؤيّده نصوصٌ أخرى من الحيوان :

« وقال ابن إسحاق : كلّف ابنُ يَسِير الكُتُبَ ما ليس عليها . . . إن الكتبَ لا تُحيى الموتى ، ولا تحوّل الأحمقَ عاقلا ولا البليدَ ذكيا ، ولكنّ الطبيعةَ إذا كان فيها أدنى قبول فالكتبُ تشحذُ وتَفْتِق ، وتُرهِفُ وتَشفى»[(١)] .

أكثرُ من هذا يتضح من كلامه أن صِفةَ (الطّبع) وتحصيلَ المعرفة طباعًا، وكذلك القدرة على الارتجال . . صفاتٌ ، أو قدراتٌ ، يشترك فيها الإنسان وسائرُ الكائنات الحيّة ، فهذه الكائنات قادرةٌ ـ كالإنسان ـ على إتيان ما سخرها اللهُ له ، وطبَعَها عليه ارتجالاً :

« والقسمة الأُخرى ما أودع صدور صنوف سائر الحيوان من ضُروب المعارف ، وفطَرَها عليه من غريب الهدايات . . . وكيف أعطيَ كثيرًا منها من الحسّ اللّطيف والصنعةِ البديعة من غير تأديبٍ وتثقيف ، ومن غير تقويم وتلْقين ، ومن غير تدريج وتمرين ، فبلغَتْ بعفوِها وبمقدارِ قُوى فطرتها من البديهة والارتجال ، ومن الابتداء والاقتضاب ، ما لا يقدرُ عليه حُذّاقُ رجال

---

(١) الحيوان ١/٥٩ .

الرأى وفلاسفةُ علماء البشر ، بِيَدٍ ولا آلة . . . لا من جهة الاقتضاب والارتجال ، ولا من جهة التعسّف والاقتدار »[١] .

وهذه كلها نصوصٌ صريحة فى أن الطبيعة – أو الطّباع – هى الأساس فى كل ما يمهُر فيه الإنسان بدليل أن غير الإنسان من المخلوقات الحيَّة له نصيبه من المعارف والقدرة على الإحسان فيما طُبع عليه ارتجالا وبغير تعليم ، حيث يلعبَ مبدأ (التسخير) دورَه فى توافق الفكر عند الجاحظ ؛ يقول :

« وجَعَل سائرَ الحيوان – وإن كان يُحسنُ أحدُها ما لا يحسن أحذقُ الناس – متى أحسنَ شيئا عجيبا لم يمكنْه أن يُحسنَ ما هو أقربُ منه فى الظّن، وأسهلُ منه فى الرّأى ، بل لا يُحسن ما هو أقرب منه فى الحقيقة ، فلا الإنسان جَعَلَ نفسَه كذلك ، ولا شىءٌ من الحيوان اختارَ ذلك ، فأحسنتْ هذه الأجناسُ بلا تعلّم ما يمتنع على الإنسان وإن تعلم »[٢] .

فعالَم الحيوان بأسْره - بما فيه الإنسان – خاضعٌ لنفس القانون – قانون (التّسْخير) والطبْع – - وضروريّة المعرفة بلا تعلّم ، والقدرة على الارتجال ، مما يوضّح أصالةَ الفكرة لدى الجاحظ وانطلاقها من الموقف العقدى عنده ، سواء ما يتصّل بمشكلةِ الاختيار والجبْر أو بمشكلة المعرفة وأفعال العباد .

وهناك مسألة جانبية تتصل بهذه النقطة – أعنى موقفَ الجاحظ من صفة (الطبع) بين العرب وغيرهم ، خاصة فى مظهره المتمثل فى الارتجال . . فهناك من ذَهَب إلى وصْفه بالاضطراب فى موقفه من نسبة البلاغَة والخَطابة إلى العَرب وغيرهم ، وذكر ، على سبيل التْعليل ، عصبيته للعرب واندفاعَه للردّ على الشعوبيّة ، مما دفعه إلى أن « يُجهد نفسه فى محاولات كثيرة ليُثبتَ

(١) الحيوان ١/ ٣٥ ، ٣٦ .

(٢) الحيوان ١/ ٣٦ ، ٣٧ .

الأصالة للبلاغة العربية ، وقد رأيناه مضطربا : مرة يثبت البلاغة للعرب وحدَهم ومرة يُثبتُها لهم وللفُرس ، وثالثةً ينفيها عن غير العرب »[١].

ويبدُو أنه ليس ثمة اضطرابٌ فى موقف الرجل ، فهو صريح فى نسبة الخطابة للعرب وللفرس ، و« جملةُ القول أنّا لا نعرف الخطبَ إلا للعرب والفرس »[٢]. وهذا لا يناقض كلامه بعد ذلك فى إثبات القدرةِ على الخطابة للعرب طبعا ، وإثباتها للفرس تكلُّفا ، فإذا اتخذ من القدرة على الارتجال دليلا على الطبع ، ثم أعقب ذلك بقصْر الارتجال على العرب دونَ غيرهم ، لم يكن فى ذلك تناقضٌ أبدا ، لأنّ الرجل لا يثبت الصفةَ وينفيها من جهة واحدة ، وإنما من جهتين .

وقد يكون من المفيد هنا أن نُضيف ـ على سبيل الإنصاف للرجل ودَفْع تهمة التناقض أو العصبية ـ أن كلمة (البلاغة) عنده تدل على كلٍّ من الأدب الإنشائى والأصول المتعلّقة بهذا الأدب ، فإذا أثبت (البلاغةَ) للعرب ومثّل لها بخطابتهم وأشعارهم ونفاها عن اليونان والهند ، فهو صادق ، لأنه لم يعرف القدرَ الكافى من إنشاءِ هؤلاء ، فإذا عاد فأثبتها لهم واستمدّ من تعاريفها عندهم[٣] فإنما يعنى هذه المبادئَ والأصولَ المتعلقةَ بالفنّ القولى ـ أى شيئًا غير ما نفاه عنهم ، وبالتالى فلا تناقض .

والواقع أن تمشّى حديثه عن ارتجال العربِ وقدرتهِم على القول دون اعتماد على محفوظ أو رجوع إلى قاعدة . . تمشى هذا الحديثِ مع موقفه العقَدى دليلٌ حاسم على عدم تدخّل العصبية فى هذا الموضوع بالذات ،

---

(١) بلاغة أرسطو بين العرب واليونان .

(٢) البيان ٣/ ٢٧ .

(٣) البيان ١/ ٨٨ وما بعدها .

فبداوةُ العرب وأميّتُهم قبل الإسلام أمرٌ راجح ، وموقفُه من قضيّة المعرفة وأنها طِباع موقفٌ ثابت ، وبذلك لا يبقى أمامنا غيرُ الإقرار بتساوُقِ المبدأ العقَدى مع الموقف النّقدىّ للرجل من ناحية ، وتمشى هذين مع الموقف القَوْميّ الذى يدافع عنه من ناحية ثانية .

ويرجِّح هذا الرأىَ أن حديثَ الارتجال عنده يجىء فى سياق الرّد على الشعوبيّة فى مطاعنِهم على خُطباء العرب ، والتى من بيْنِها « تَرْكُ اللفظ يجرى على سجيّته وعلى سلامته حتى يخرج على غيْر صنعة ولا اجتلابِ تأليف ولا التماس قافية ولا تكلّفٍ لوزْن »[١] . وقد استطاع بقدرتِه على الاحتجاج والجدَل أن يقلبَ الموقفَ لصالح العرب ، متّخِذًا من بداوتهم وأميّتِهِم وانعدام الآثار المدوّنة عندهم ، مع قدرتهم على الخطابة وتفوقهم فيها مثالا حيّا على كفاية (الطبْع) لجبر النقص فى المحصول الثقافى ، ليتحولَ هذا النقصُ فى ثقافتهم إلى اعترافٍ بالزّيادة فى موهبتهم ، ويتحولَ اعتماد الفرس على تراثهم الثقافى إلى سببٍ للغَضِّ منهم ، لأنهم ممن «حفِظَ علم غيره، واحتذَى على كلامِ مَنْ كان قبله»[٢] ، فهم متكلّفون.

الطبع وموهبة الخَلْق عند الأديب :

انطلاقا من مبدأ التّسخير وانسياق كلّ كائن فى الاتجاه الذى تُمليه طبيعتُه يؤمنُ الجاحظُ بأنّ اختلافَ الطّباع بترتّبُ عليه اختلافُ الصناعات والفنون وألوان النشاط التى يتّجه إليها الإنسان ، بما فى ذلك اختلافُ صُور النتاج الأدبى . وبوسعنا أن نجد لهذه النتيجة مقدّمَتها الشاملةَ التى تعُمّ جميعَ أصناف الخَلْق فى نصّ من كتاب (الحيوان) ــ وهو زاخرٌ بالآراء فى فلسفة

---

(١) البيان ٣/ ٦ .

(٢) البيان ٣/ ٢٨ .

الطبائع ــ « زعم أناسٌ أنّ كل إنسـان فيه آلةٌ لمرفقٍ من المرافق وأداةٌ لمنفـعة من المنافع ، ولا بدّ لتلك الطبـيعةِ من حركـة وإن أبطأتْ ، ولا بد لذلك الكامنِ من ظهـورٍ ، فإن أمكنه ذلك بعـثه ، وإلا سـرَى إليه كـما يسْـرى السمُّ فى البدن، ونمى كما ينمى العـرقُ ، كما أنّ البذور البريّة والحبّـة الوحشية الكامنة فى أرحـام الأرضين لا بدّ لها من حـركةٍ عند زمـانِ الحركـة ، ومن التفـتّق والانتـشار فى إبّان الانتـشـار . . . ولذلك صارَ طـلب الحسـابِ أخفَّ على بعضـهم ، وطلبُ الطبّ أحبَّ إلى بعضهم ، وكـذلك النزاعُ إلى الهندسة ، وشغف أهلِ الـنجوم بالنجـوم . . . وتجد حرصَـهم على قدْر العِلَل البـاطنة المحـرّكة لهم ، ثم لا تـدرى كيفَ عـرض لهـذا هذا السببُ دون الآخـر إلا بجملة من القول ، ولا تجد المختار لبعض هذه الصناعات على بعض يعلم لِمَ اختار ذلك فى جملة ولا تفسير »[١].

هذه ــ كما سبق القولُ ــ هى المقدّمةُ الشاملة : إنّ كلّ كائن فى العالم ــ نباتا أو حـيوانا أو إنسـانا ــ يتحرّك ويـتصرّف ويتـفوّق ويمهُر فـيمـا هيأته له طبيعتُـه . فإذا جئنا إلى الإنسان خاصة ، وجدنا مـا صرّح به فى (البيان) من أنه قد يكون الـرجل له طبيعـةٌ فى الحسـاب ، وليس له طبيـعةٌ فى الكلام، وتكون له طبيعة فى التجارة وليست له طبـيعة فى الفِلاحة ، وتكون له طبيعةٌ فى الحُداء أو فى التَّغْبير أو فى القراءة بالألحان ، وليست له طبيعةٌ فى الغناء ــ وإن كانت هذه الأنواعُ كلّها ترجع إلى تأليفِ اللّحون . . . ويكون له طبَع فى صناعـة اللّحـون ولا يكون له طبْع فى غـيـرها . ويكونُ له طـبْع فى تأليف الرسائل والخطب والأسجاع ولا يكونُ له طبعٌ فى قرْض بيتِ شعر . . . وفى الشعـراء من لا يستطيع مُجاوزَة القـصيدِ إلى الرّجـز ، ومنهم من لا يستطيع

---

(١) الحيوان ١/ ٢٠١ ، ٢٠٢ .

مجاورة الرّجَز إلى القصيد ، ومنهم من يجمعهما . . . وفى الشعراء من يخطب وفيهم من لا يستطيع الخطابة ، وكذلك حال الخطباء فى قريض الشعر» (١).

وعبارة النصّ أوضحُ من أن تحتاج إلى شرح ، وربما تكون أحوج إلى انتزاع خلاصتها فى عبارة مركزة ، تحمل مفتاح موقف الجاحظ فى هذه المسألة، وذلك ما يحمله عنوانٌ على أحد الأبواب فى (البيان والتبيين) ، إذ يطالعنا بـ (أن يقول كلّ إنسانٍ على قدر خُلُقه وطبعه)(٢).

(الطبع) ــ إذن ــ هو القوة الكامنة وراء اتجاه الإنسان إلى حرفته أو إلى الفن الأدبى ــ أو الفنون ــ التى يمهُر فيها ، ووجودُه ــ وحدَه ــ كافٍ لإقدار الإنسان على أن يُبدِعَ فى العمل أو الفن الذى يُهيِّئُه له ، بصرف النظر عن ظروف حياته أو تجاربه أو أىّ من المؤثرات الخارجية عليه ، وهذا ما يقودنا إليه حديثُ الجاحظ عن قِلّة الشعر ــ أو انعدامه ــ فى بعض القبائل رغم توافر الدوافع ، وكثرتِه فى بعضها الآخر ، ربّما مع عدَم وجود الدافع ، وهؤلاء هم بنو حنيفة « مع كثرة عددهم ، وشدة بأسهم ، وكثرة وقائعهم . . . لم نرَ قبيلة أقل شعراً منهم ، وفى إخوتهم عِجْلٍ قصيدٌ ورَجَزٌ وشعراء ورجّازون ، وليس ذلك لمكان الخصب وأنهم أهل مدَرٍ وأكالُو تَمْر ، لأنّ الأوسَ والخزرج كذلك ، وهم فى الشّعر كما قد علمتَ ، وكذلك عبدُ القيس النازلة قرى البحرين ، فقد تعرف أنّ طعامَهم أطيبُ من طعام أهل اليمامة ، وثقيف أهل دار نَاهيكَ بها خِصباً وطيبا ، وهم وإن كان شعرُهم أقل . . . فإن ذلك القليلَ يدُلّ على طبْعٍ فى الشعر عجيب ، وليس ذلك من

---

(١) البيان ١/٢٠٨ ، ٢٠٩ .

(٢) البيان ٢/ ١٧٥ وما بعدها .

قِبَلِ رداءة الغذاء ، ولا مـن قلة الخصب الشـاغل والغنى عن الناس . . وإنما ذلك عن قدر ما قَسَم الله لهم من الحُظوظ والغرائز والبلاد والأعراق »[١] .

وواضح أن الجاحظ يُلْغِى دَوْرَ المؤثرات الخارجيّة ـ خاصّـة البيئيَّة منها[٢] ـ كما يلغى دَوْرَ الأحداث التى يتعرّض لها المجتمعُ والتى قد تكون بمثابة المثير أو الدافع إلى القول ، وذلك اكـتفاءً منه بعـامل (الطّبْع) هذا الذى يمثّل قدرةً مستقلة خاصةً تمكّن صاحبها ـ بل تدفعه ـ إلى نوع الإنتاج الذى يناسبها .

وسـبق أن أشرت إلى أن هذه الـنظرةَ من الجاحظ تنـاقض ما ذهب إليـه معاصرُه ابنُ سلام من اعتبار الدّافع الخارجىّ ـ خاصة أحداث السّلام والحرب ـ بمثابة العامل المؤثر فى الشّعر قلةً وكثرة[٣] ، وأُضيف هنا ـ تأكـيدًا لا طّراد المواقف لدى كلّ من الرجلين : أن ابنَ سـلام يعوّل على التجـربة الشخصـية للشاعر ويرى فيها مبرّرا لرقىّ إنتاجه حين يجىء تعبيراً عن هذه التجربة ، فى الوقت الذى يُلغى فيه الجاحظُ تأثيـرَ هذه التجربة ، ليس هذا فحسب ، وإنما يصرح بإمكان تفوّق الشاعر فى غَرَضٍ لا تربطه به تجربةٌ شخصية .

والمثل على ذلك موقفُ ابن سلام بين جميلٍ وكُـثَيِّر وموقف الجاحظ بين جرير والفـرزدق ، وبينما يصرّح ابنُ سـلام بأن جميلا مـقدّم على كثـيّر فى النسيب ، ويتـبع ذلك بقوله : « وكان جـميلٌ صادقَ الصـبابة ، وكان كثـيّر

---

(١) الحيوان ٤/ ٣٨٠ ، ٣٨١ .

(٢) يعتـرف الجاحظ فى عـدد من المواضع فى كتبـه ورسائله بأثر البيئة فى طبـائع السكان من الإنسان والحيوان ، راجع ـ على سبيل المثـال : البيان والتبيين ٣/ ٢٩١ ، الحيوان ٤/ ٧٠، ٧١ ، ٧٤ ، مناقب الترك ـ رسائل ١/ ٦٣ ، كتاب البغال ـ رسائل ٢/ ٣١٢، ٣١٣ .

(٣) طبقات فحول الشعراء لابن سلام ١/ ٢٥٩ ، والإشارة المذكورة واردة فى بحث للمؤلف نشر بمجلة (الثقافة) وسبقت الإشارة إليه .

يتقولُ ولم يكنْ عاشقا »[١] بما يُفهم معه أن صدق تجربةِ الحب عند جميل كانَ وراء تفوقه فى شعر الغزل ، على حين أنّ تقوُّلَ كثيّر وزيْفَ عاطفته كان سببا فى تأخّر منزلته فى الغزل . فى مقابل ذلك الموقفِ يطالعنا تصريحُ الجاحظ ــ فى سياق الحديث عن (الطّبْع) الذى يجتذب كلا إلى فنه أو صناعته . . «وهذا الفرزدق ، وكان مُسْتهتَرا بالنساء ، وكان زيرَ غوانٍ ، وهو ، فى ذلك، ليس له بيْتٌ واحد فى النّسيب مذكور . . . وجريرٌ عفيف لم يعشَقْ امرأة قط وهو مع ذلك أغزلُ الناس شعرا »[٢].

والواقع أن الجملةَ الأخيرةَ من النصّ ــ وهى فى وصْف جرير ــ تفتح أمامنا آفاقا واسعةً للقول حْولَ موقف الجاحظ من ماهيّة الفَنّ وموقِعه بين مقولتى (التعبير) و (الخَلْق) ، وذلك فى ضوء نظرتهِ الخاصّة إلى (الطبع)، فإذا كان جريرٌ ــ كما يقول الجاحظ (أغزلَ الناسِ شِعْرا) رغم أنه لم يعشق فى حياته قطّ ، فمعنى هذا أن هناك من هو أغزلُ الناس واقعًا وليس أغزلَهم شعرا ، ومن هو أغزلُهم شعرًا وليس أغزلهم واقعًا ، لأنه ليس من الضرورى أن يجتمع الأمران : تجربةُ الحبّ والتفوّقُ فى شعر الغزل .

ومعنى هذا أن الجاحظ يقطع الطريق على الدّافع الخارجى تماما، ويُلغى ضرورة أن يجىءَ الفنّ تعبيرا عن تجربةٍ عاناها المبدِع ، ليبقى الأمرُ معلقا بـ (الطبْع) أو (الطبيعة) التى قد يُجيدصاحبها فى نوع أدبىّ دونَ نوع ، أو فى غرضَ دون آخر ، ليتحولَ الفنّ فى نظره إلى مقدرة تمكّن صاحبَها من التفوق فيما يجتذبُه إليه طبْعُه ، ويصبح الفنانُ خالِقًا لا يتوقف إبداعُه على مُثيرٍ أو تجربة تبعثُه على القول وتدمَغُ بطابَعِها إنتاجَه المنبثِقَ عنها .

---

(١) المصدر السابق ٢/ ٥٤٥ .

(٢) البيان ١/ ٢٠٨ ، ٢٠٩ .

وليس بإمكان الباحث فى تاريـخ نقدنا العربىّ أن يُغفل مـا قد يكون من وشـائج الصّلة بين هذه النظرة من الجـاحظ وبين حديثِ قُـدامة عن النّسـيب بالذات ، فالنسيبُ عند قدامة هو ذكر الغزَل « والغزَلُ هو التّصابى والاستهتار بمودّات النساء ، ويقال فى الإنسان إنه غَزِلٌ إذا كان متشكّلا بالصورة التى تليق بالنساء . . . وإذْ قـد بَانَ أنّ الذى قلناه على ما قلنا فيـجب أن يكونَ النسيبُ الذى يتمّ به الغـرضُ هو ما كـثُرت فيـه الأدلة على التـهالك فى الصّـبابة ، فتظاهرتْ فيه الشواهدُ على إفراط الوجد واللوعـة ، وما كان فيه من التصابى والرقة أكثرُ مما فيه من الخَشَنِ والجَلادة »(١) .

ثم يقول قدامة : « ومما أختم به القـولَ : أنّ المحسنَ من الشعراء فيه هو الذى يصفُ من أحوال مـا يجِدُه ما يَعلَمُ به كلٌّ ذى وجْد حـاضر أو دائِر أنه يجد ــ أو قد وَجَد ــ مثلَه ، حتى يكون للشاعر فضيلةُ الشعر »(٢) .

والمقصود بـ (فضيلة الشعر) هنا : الإجادة فـيما أخذ فيه الشاعر وليس ما يعتقدُه حقيقـةً ، أى قدرتُه على خلْق ــ أو تصوير ــ ما يكون عليه المحبّ أو الغزِل ، وليس مـعاناته فعلا ــ لما يعـانيه ، أو إحساسه بما يحـس ، فالمعاناة والإحساس فى الواقع مسألة أخرى غيـر القدرة على تصويرهما فى الشعر . . فهـذه القدرة ، وحاصلهـا من الإجادة فى القول هى مـدارُ فضيلة الشـاعر ، وهذا ما يشرحه ــ مرة أخرى : فـ « وَصْفُ الشاعر . . . هو الذى يُستَجَادُ لا اعـتقـادُه ، إذْ كان الشـعر إنما هو قـول ، فـإذا أجاد فـيه القـائل لم يطالَبْ بالاعتقـاد ، لأنه قد يجوز أن يكون المحبُّـون معتقدِين لأضـعاف ما فى نفس هذا الشاعر من الوجد ، فحيث لم يذكـروه وإنما اعتقدوه فقط لم يدخلوا فى

(١) نقد الشعر لقدامة ١٢٣ .

(٢) نقد الشعر ١٢٦ .

باب مَنْ يُوصَف بالشعر »[1] .

وبهذا نفهم من كلام قدامة ـ معنى وصفِ الجاحظ لجرير بأنه (أغزلُ الناس شعرا) ، أى أغزلُهم فى شعره ، بمعنى أنه أكثرُ قدرةً على تصوير كلّ صفات المحِبّ وأحواله ، وما يشعر معه كل إنسان أن فيما قال شيئا لعلّه أحسّه أو تعرّض له . . . ولا بد أن يُحِسّه ـ أو يتعرضَ له ـ كل واحد من المحبّين ، وهذا هو المعنى الذى قصدناه عندما قلنا إن الجاحظ يؤمن بأن الفن مقدرة على (الخلق) وأن الفنان هو صاحب هذه المقدرة .

الطبع والقدرة علي المحاكاة :

صدى آخر من أصداء موقف الجاحظ في قضية (الطبع) ، ونعنى به حديثه عن قُدرة المحاكاة ـ أو الحِكاية ـ لدى الإنسان ، وهو يجعل هذه المهارةَ قاصرةً على النوع الإنسانى لما حباه الله به من قدرات تمكّنه من أداء الحكاية .

وهنا يلفتنا هذا النصّ من (البيان والتبيين) حول مقدرة البعض فى حكايةِ الأصوات وحركات الأجسام . والنص بعقب الحديث عن صعوبة إخراج بعض الأصوات على متكلّمى اللغة من غير أبنائها . . يقول الجاحظ :

« ومع هذا إنا نجدُ الحاكيةَ من النّاس يحكى ألفاظَ سكان اليمن مع مخارجِ كلامِهم لا يغادرُ من ذلك شيئا ، وكذلك تكونُ حكايتُه للخراسانىّ والأهوازىّ . . . وغير ذلك ، نعم حتى تجده كأنه أطْبَعُ منهم ، فإذا ما حكى كلامَ الفأفاء فكأنما قد جُمعت كلُّ طُرْفة فى كلّ فأفاء فى الأرض فى لسانٍ واحد . وتجدُه يحكى الأعميَ بِصورَ يُنشئها لوجهه وعينَيْه وأعضائه ، لا تكاد

---

(١) المصدر السابق ١٢٨ .

تجد من ألف أعمى واحدًا يجمعُ ذلك كلّه ، فكأنّه قد جَمَع جميعَ طُرَف حركات العميان فى أعمى واحد .

ولقد كان أبو دُبُّوبة الزّنجى . . . يقف بباب الكَرْخ . . . فينهَقُ فلا يبقى حمار مريض ولا هرِم حسير ولا متعب بَهير إلا نهق ، وقبل ذلك تسمع نهيق الحمار على الحقيقة فلا تنبعث لذلك . . . حتى كان أبو دُبُّوبة يحركه ، وقد كان جمَع جميع الصور التى تجمع نهيق الحمار فجعلها فى نهيق واحد.

وكذلك كان فى نُباح الكلاب ، ولذلك زعمت الأوائل أن الإنسان إنما قيل له : العَالَمُ الصّغيرُ سليلُ العالَم الكبير لأنه يصوّر بيديْه كلّ صورة ، ويحكى بفمه كلّ حكاية . . . وإنما تهيأ وأمكن الحاكية لجميع مخارجِ الأمم لماأعطى اللهُ الإنسان من الاستطاعة والتّمكين ، وحين فضّله على جميع الحيوان بالمنْطق والعقل والاستطاعة ، فبِطول استعمالِ التكلُّف ذلّت جوارحه»[1] .

هذا النصّ – فى تصورى – غاية فى الأهمية لأسباب منها :

– أن (الحكاية) بالمدلول الذى يُفهم من كلام الجاحظ لا تعدم منطلقا فنيًا أرِسْطيا ، وذلك فيما ذهب إليه من تعلقها بالنّوع كلّه وليس بفرْد من أفراده . وقد سجل الدكتور الحاجرى هذه الملاحظة وقال : « لسنا نملك لقاء هذا الذى لاحظه الجاحظ عن المحاكاة ، وقرّره فى مساق هذه الأمثلة التى أوردها من أنّ هذه المحاكاة لا تحاكى الشخصَ وإنما تحاكى النّوع ، ولا تتعلّق بالخاصّ المعيَّن وإنما تتعلق بالعامّ الشائع ، إلا أنْ نذكرَ نظريةَ أرسطو التى قررها فى أكثر من موضع فى كتاب الشعر عن المحاكاة ، فهو يقرر مرة أن

(١) البيان والتبيين ١/ ٦٩ ، ٧٠ و (التكلّف) هنا بمعنى التدُّرب والمران .

الشعر هو تقليد العامّ لا تقليدُ الخاص، وذلك فى سياق التفرقة بين الشّعر والتاريخ ، ويقول مرة أخرى: إن الشاعر ينبغى أن يصنع نموذجًا للخليقة التى يريد أن يصورها»(١) .

ــ إن استخدام الجاحظ لمصطلحى (العالم الصغير) و (العالم الكبير) يشير إلى منطلق فلسفىّ يونانى ، وقد سجل هذه الملاحظة الدكتور الحاجرى أيضا تسجيلا على سبيل الفرض الذى رجّحه عنده تعقيبُ الجاحظ على الأمثلة التى أوردها للمحاكاة بقوله : « ولذلك زعمت الأوائل أن الإنسان إنما قيل له (الـعالم الصغير) سليلُ (العالم الكبير) لأنه يصوِّر بيده كلّ صورة ويحكى بفمه كل حكاية ... » يقول الدكتور الحاجرى : « وأكبر الظنّ أنه يعنى بهم [بالأوائل] هنا فلاسفة اليونان»(٢) .

ــ أمّا بالنسبة لنا فإن فى النصّ ربطا للقدرة على الحكاية بصفة (الطّبْع)، وهذا واضحٌ فى موضعين : أولهما قوله عن صاحب الحكاية (حتى تجده كأنه أطبع منهم) ــ يعنى ممن يحاكيهم ــ وثانيهما حين يعلل هذه القدرة بما (أعطى الله الإنسانَ من الاستطاعة والتّمكين) . وبذلك نجد المُبّررَ لهذه الموالاة ــ من جانبنا ــ بين حديث الطّبْع وحديث الحكاية ، إذْ تصبح القدرةُ على الحكاية بمثابة القدرةِ أو المهارةِ فى فنّ من الفنون التى يُطبَع الناسُ عليها ويمهُرون فيها ، وبذلك لا تعدم منطلقها الفلسفىّ عنده ، شأنها شأن (الارتجال) أو (مقدرة الخلق) عند الأديب .

---

(٢) الجاحظ : حياته وآثاره للدكتور طه الحاجرى ص ٤٣٤ ، ٤٣٥ .

(٣) نفس المرجع صـ ٤٣٦ .

أما الصلة المحتملة بين حديث الجاحظ عن (الحكاية) وبين نظرية المحاكاة عند أرسطو فسنكتفى في إثباتها بمتابعة تساؤلات الدكتور الحاجرى حول نصّ الجاحظ فى (البيان) ، محاولين أن نقدم إجابة لبعض هذه التساؤلات ، ونبدأ بالإجابة عن سؤال ورد عنده فى نهاية النقاش ، ولكننا نعتبر الإجابة عنه مقدمةً لبعض ما سبق من نقاط المناقشة .

لقد تساءل عن احتمال أن يكون مصدر الجاحظ فى استخدام مصطلحى (العالم الصغير) و (العالم الكبير) هو فلاسفة اليونان ، انطلاقا من إسناد الجاحظ لإطلاق هذه الصفة على الإنسان إلى (الأوائل) ، وأضاف فى حاشية الصحيفة الكلمتين المقابلتين لهذين المصطلحين باللغة الفرنسية ، ثم أبقى على فرضه ــ فى تواضع العالِم ــ عند مجرد التساؤل وقال : « يبقى علينا بعد ذلك أن نرى مصداقها فى كتب الفلسفة اليونانية ، ولعله يتفق لنا ذلك بعد ، ولا سيما إذا كانت كلمتا (العالم الصغير) و (العالم الكبير) اصطلاحين يونانيين فى أصلهما كما نحسب »[١] .

والواقع أن المصطلحين من مصطلحات الفلسفة اليونانية بالفعل ، وقد ورد مصطلح (العالم الكبير) ضمن عنوان لكتاب منسوب للفيلسوف اليونانى الطبيعى ليوكبّوس Leukippos[٢] ، كما وردمصطلح (العالم الصغير) Mikros Kosmos فى بعض الشذرات الباقية من آثار دمقريطس Democritus (٤٦٠ ق . م)[٣] ، وهو مثل سابقه من الفلاسفة الطبيعيين . ويبدو أن الجاحظ كان على معرفة بهذا الفيلسوف ، وقد ورد ذكره فى أكثر من موضع من كتبه[٤] .

---

(١) الجاحظ : حياته وآثاره للحاجرى ٤٣٦ .

(٢) الفلسفة عند اليونان ، دكتورة أميرة حلمى مطر ــ دار النهضة العربية مصر ١٩٧٧ .

(٣) A Greek-English Lexicon , Oxford, 1977 " KOSMOS "

(٤) على سبيل المثال كتاب الرد على النصارى ــ رسائل الجاحظ ٣/ ٣١٥ والحيوان ١/ ١٠١،=

من ناحيةٍ أخـرى يتكررُ ورودُ هذين المصطلحين فى غير (البيـان والتبيين) من مؤلفات الجـاحظ ، فى سياقات تنضح بفلسفـته الطبيعية بوضـوح ، فهو يتحـدث فى (كتـاب المعلمين) عن قـدرة الإنسان على التـعلّم ، وعلى تعليم غيره من أبناء نوعِه ، ومن الحيوان ، أصنافَ المهارات .. ثم يقول :

« وإنما قـيل للإنسان (العـالم الصـغيـر) سليل (العـالم الكبيـر) لأن فى الإنسان من جـميع طبـائع الحيوان أشـكالاً من خَتْل الذئب وروَغان الـثعلب ووُثوب الأسد ... وهذا كثير ، وهذا بابه . ولأنه يحكى كلَّ صوْت بفِيه ، ويصـــوِّر كل خطّ بيــده ،ثم فـضّلـه اللهُ تعــالى بالمنطق والـرّوِيّة وإمكان التصرّف»(١) .

وجاء فى (الحيـوان) : «أو ما علمت أنّ الإنسان ... إنما سمّـوه (العالم الصغير) سليل (العـالم الكبير) لِمَا وجدُوا فيه مـن جَمْع أشكال ما فى العالم الكبيـر . ووجدْنا له الحواسَّ الخـمسَ ، ووجدُوا فيـه المحسوسـات الخمس، ووجدوه يأكل اللحـم والحبَّ ، ويجمع بين ما تقـتاتُه البـهيمـة والسبُع ... وسمّـوه (العالم الصغـير) لأنهم وجدوه يصـوّر كلّ شيءٍ بيده ، ويحكى كلّ صوتٍ بفمـه ، وقالوا : ولأن أعضاءَه مـقسومةٌ على البـروج الاثنى عشر ، والنجوم السبعة ، وفيه الصـفراء ـ وهى من نتاج النار ، وفيه السّوْداء ، وهى من نتاج الأرض ، وفـيه الدّم ـ وهو من نتاج الهواء ، وفـيه البلغم وهو من نتاج الماء ، وعلى طبائعه الأربع وُضِعَـتْ الأوتاد الأربعة ... فجعلوه العالمَ الصّغِيـرَ إذْ كان فيه جمـيعُ أجزائِه وأخلاطه وطبائِعهِ ، ألا ترى أن فـيه طبائعَ

= ويرد فيه باسـم ديمقراط ، وعلى العموم فإن ديمقـريطيس من الفلاسفة الـذين عرفوا فى ساحة الفكر العربى ، راجع : الملل والنحل للشهرستانى ١٥٨/٢ ، ١٧٠ .

(١) كتاب المعلمين ـ رسائل ٢٧/٣ ، ٢٨ .

الغضبِ والرّضا ، وآلةَ اليقين والشكُّ والاعتقادِ والوقف ، وفيه طبائعُ الفطنة والغباوة والسلامة والمكر ، والنصيحة والغشّ والوفاء والغدْر . . . والحب والبُغْض . . . وما لا يحصى عدده »[١].

وإنما أطلنا فى اقتباس النصوص لنؤكد صدق الظنّ لدى الدكتور الحاجرى بنسبة مصطلحى (العالم الصغير) و(العالم الكبير) عند الجاحظ إلى فلاسفة اليونان ، ونضيف أنها من مصطلحات الفلسفة الطبيعية على وجه الخصوص، هذه الفلسفة التى سار الجاحظُ فى ركابها وتأثر بأصحابها، كما نضيف ملاحظة التلازم بين استخدامِه لهذه المصطلحين ــ خاصة مصطلح (العالمَ الصغير) وبين الحديث عن مقدرة الإنسان على حكاية الأصوات والخطوط ــ أو الصّور ــ وغيرها .

أكثر من هذا يطالعنا ابنُ النديم فى (الفهرست) بكتابين للنظّام أستاذ الجاحظ ، أحدهما (كتاب فى العالم الكبير) والآخر (كتاب العالم الصغير) ، مما يدلّ على أن هذين المفهومين كانا معروفين عند غير الجاحظ من فلاسفة المعتزل[٢].

فإذا اطمأننا إلى هذه المقدمة أصبحت مهمتُنا فى ترجيح التأثُّر بنظرية المحاكاة الأرسطية أسهل ، وهنا نعود إلى الدكتور الحاجرى الذى لاحظ ــ كما سبق أن عرضْنا ــ هذا التلاقىَ بين ما يُفهم من كلام الجاحظ من أن المحاكاةَ لا تكون للشخص وإنما للنوع وما جاء فى كلام أرسطو من أن الشعرَ هو تقليدٌ للعامّ لا للخاصّ ، وهى خطوة طيبة فى هذا السبيل ، وإن يكن الدكتور الحاجرى قد عاد بعد ذلك إلى التوقف « فنظريةُ المحاكاة نظريةٌ معروفة

---

(١) الحيوان ١/٢١٢ ـ ٢١٤ .

(٢) الفهرست ٢٠٦ .

عندَ اليونان على هذا النحو الذى ذكرنا ، والصلة بين حديث الجاحظ عن (الحاكية) وبين هذه النظريّة صلةٌ لا يملك الإنسان إلا أن يلاحظها ويقف عندها ويتساءل عنها ، وإنْ يكن حديثُ هؤلاء اليونانيين عنها من ناحية الفن وأنه فى مَناحيه المختلفة تقليدٌ للطبيعة ، وحديثُ الجاحظ عنها من وجهة نظرٍ أخرى بعيدة عن هذا الاعتبار »(١).

وفى تقديرى أن حديثَ الجاحظ ليس بعيدًا من النظرية اليونانية خاصّةً فى صياغتها الأرسطية ، كما أن النموذجَ الذى اختاره الجاحظُ للحاكية ، والموضوعات التى اتّخذها مجالا للمحاكاة ليست بعيدةً عن الصورة اليونانية لها ، ولا ننسى أن المحور الأساسىّ فى حديثِ أرسطو عن المحاكاة فى الشعر هو المسرح ، بما يعنيه هذا من قيام الممثلين بإلقاء الشعر والتعبير بالحركات عن المواقف التى يمثلونها ، وبالتالى فتقليد حركات الأعمى والأعرج والفأفاء ليست بعيدة عن روح الأداء التمثيلى .

ولا بأس هنا فى الاستعانة بنصّ من (جوامع الشعر) للفارابى ، وهو ــ بطبيعة الحال ــ صورة واضحة من حديث أرسطو الغامض الذى تضمّنه الترجمةُ العربية القديمة لكتاب الشعر . . « إنّ محاكاة الأمور قد تكون بفعْل، وقد تكون بقول ، فالذى بفعل ضربان ؛ أحدهما : أن يحاكىَ الإنسانُ بيده شيئا مثل أن يعمل تمثالا يحاكى به إنسانا بعينه أو شيئا غير ذلك ، أو يفعل فعلا يحاكى به إنسانا أو غير ذلك »(٢).

وكما نرى تتعلق المحاكاة الأرسطية فى بعض جوانبها بالفعل الذى يتفرّع إلى إبداع منتَج محسوس يقوم بمهمّة المحاكاة ، أو القيام بفعلٍ مباشر يحقق

---

(١) الجاحظ ، حياته وآثاره للحاجرى صـ ٤٣٥ .

(٢) جوامع الشعر للفارابى صـ ١٧٣ .

هذه المحاكاة . . وهـذه الصـورة الأخيرة هـى محور حديث الجاحظ .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخـرى يصادفنا هذا النصُّ فى (الحيوان) ولا بأس باستشارته هنا : « والإنسان العاقلُ ـ وإن كان لا يُحْسِنُ يَبْنِى كهيئة وَكْر الزّنبور ونسْج العنكبـوت ـ فإنه إذا صار إلى حكاية أصواتِ البهـائم وجميع الدّوابّ ، وحكاية العُميان والعُرجان والفأفاء ، وإلى أن يصوّر أصنافَ الحيوان بيده . . بلغَ من حكايتهِ الصُّوَرَ والصوتَ والحركةَ ما لا يبلغه المَحْكِىّ »[١] .

ولا يستطيع الناظر فى هذا النص إلا أن يلاحظ اتساع مجال المحاكاة ـ أو الحِكاية ـ لدى الجـاحظ ، فهى تشـمل ـ كـما يقـول ـ الصورةَ والصـوتَ والحركةَ ، ومعنى ذلك أنه يقترب بهـا من مجالاتها المعروفةِ عند أرسطو الذى تحدث عن المحاكـاة فى الموسيقى والرسم والشعر . ومن ناحـية أخرى فليس بوسع الإنسان أن يمرّ على النص دون الوقوفِ على العبارة الأخيرة التى تسجل للحاكية أنه يبلغ « من حكاية الصورة والصـوت والحركة ما لا يبلغه المحكىّ » فالحاكـيةُ إذن لا يقدّم صورة مطابقةً للواقع ، سـواء لأنه يقدّم تجريداً للنوع ـ كما يُفهم من نص (البيان) ـ أو لأنه يتفوّق على الأصل المحكىّ كما هى دلالةُ نص (الحيـوان) ، وهذه ـ كمـا نرى ـ أبعاد أرسطـيةٌ فى نظرية المحـاكاة ، ومعروف أن كلا من أفلاطون وأرسطو قد تشبث بهذه الكلمة (المحاكاة) -MI MESIS ، فاستخـدمها أفلاطون فى معرض الهجوم على الشـعر ، فهو ـ عنده ـ محـاكاة (= تقليـد) للعالم المحـسوس الذى هو بدوره تقليـدٌ لعالم المُثُل، ولذلك يكون الشعر تـقليدا للتقليد . أما أرسطو فـقد تقبَّل الاصطلاح وفسّـره من جديد . . مضيـفا على مدلوله عـمقا وخصـوبة، وناظرا إليه فى ضوء نموذج الفن والأدب الـيونانى[٢]، فالشاعر بـاعتباره إنسانا محـاكيا مثلُ

(١) الحيوان للجاحظ ٦/ ٤٦٥ ، ٤٦٦ .

(٢) BUTCHER, Aristotle's Theory of Poetry and Fine Arts, p. 122 .

الرسام أو أىّ فنان آخـر تتراوح محـاكاته للأشيـاء بين ثلاثة أنحاء : محـاكاة الأشياءَ كما كانت وكما تكون ، محاكاة الأشياء كما يقال عنها أو يُظَنّ بها، محاكاة الأشيـاء كما ينبغى أن تكون»[١] ، ويعلق بوتشر BUTCHER على العبـارة الأخيرة : (إن الفنان يمكنه مـحاكاةُ الأشـياء كمـا ينبغى أن تكون) بقوله: إن الفنان « بإمكانه أن يَضَعَ نُصْبَ عينيه نموذجا تصوّريا ، وعلى الفور نرى أنه لا محلّ هنا للتقليد العارى أو للنقل الحرفى من عالم الواقع »[٢].

وتعليق بوتشر إنما هو فى سـياق الدفاع عن مفهـوم المحاكاة عند أرسطو، ولهذا يتشبّث بأحدِ مستويات المحاكاة ، هذا الذى يتطلّع الشاعرُ فيه إلى تجاوز الأصل المحاكَى ، ومع ذلك فهو ـ كما قلت ـ مـستوًى واحد من مستويات المحاكاة عند أرسطو ، وهو يلـتقى بطبيعة الحـال مع حديث الجاحظ عن بلوغ الحاكيـة فى حكايته ما لا يبلغه الأثر المحِكىّ ، وربما التقى مع المسـتوى الآخر المتعلـق بتجريد النـوع ومحاكـاته دون أفراده ، فـإذا أضفنا إلى مـا سبق من نصوص الجاحظ هذا النص من كتابه (البخلاء) ـ تعقيبا منه على عبارة وردت فى إحدى النوادر ـ « ولا يُعجبنى هذا الحَـرْفُ الأخيرُ ، لأن الإفراط لا غايةَ له ، وإنما نحكى ما كان فى الناس ، وما يجوزُ أنْ يكونَ فيهم مثله »[٣] ظهر لنا فى هذا النص التـقاءُ معنى المحـاكاة عنده مع كلٍّ من مسـتواها الأوّل عند أرسطو ـ مسـتوى محـاكاة الأشيـاء كما كـانت وكما تـكون ، ثم أيضا مع مستوى محاكاةِ الأشياء كما ينبغى أن تكون .

وهناك نصوص غير ما سبق تفيد وقـوفه عند المحاكاة بمعنى إعادة الأشياء كـمـا هى ـ أو كمـا كـانت ـ وذلك فى حـديثـه عن ضـرورة حكاية نوادر

---

(١) Ibid, 97 .

(٢) Ibid, 122 .

(٣) البخلاء ، ط بيروت ، صـ ٢٩٣ .

الأعراب والمولدين كما صدرت عن أصحابها[١].

ويبدو أن (الحكايةَ) كانـت فنّا مستقلا بذاته ، وليس لديـنا وثائقُ صريحةٌ فى ذلك اللهمّ إلا الأخـبار العابرة من مـثل خبر الجـاحظ عن أبى دَبّوبة ومن مثل قوله عن علّوية المغنى إنه « كان واحد الناس فى الرّواية وفى الحِكاية وفى صنعة الغناء وجودة الضرب »[٢]

كمـا يحدثنا الجاحظ عن ضـرورة (حكاية) النوادر بألفاظها سـواء كانت معربةً أو ملحونة : « ومتى سمـعت بنادرة من كلام الأعراب فإياك أن تحكيَها إلاّ مع إعرابهـا ومخـارج ألفاظهـا فإنك إنْ غـيّرتها . . . خـرجتَ من تلك الحكاية وعليك فضل كبير »[٣].

ويبدو أنها انتـشرت فى بيئة المغنين أكـثر من غيرها من البيـئات وهذا ما يظهـر من النص السـابق عن علّويه ، كـمـا يظهـر من بعض الأخـبـار فى (الأغانى)[٤]، وجاء فى (يتـيمة الدهر) فى حـديثِ الثّعالبى عن الشـاعر أبى الوَرْد « أنه كان من عجائب الدّنيا فى المطايَبَـة والمحاكاة ، وكان يخدِم مجلسَ المهلّبى الوزير ، ويحكى شمائلَ الناس وألـسنتَهم فيؤدّيها كمـا هى ، فيعُجبُ الناظرَ والسّامعَ ويُضحك الثّكْلان »[٥].

---

(٤) البيان ١/ ١٤٥ ، ١٤٦ ، وفى الحـيوان) مثل من حكاية الجاحظ نفسـه لبعض كلام النظام مَلحونا ، حيث يدافع عـن مسلكه فى حكاية كلامه كمـا هو . الحيوان ١/ ٢٨١، ٢٨٢ ، وجدير بالذكر أن من اللاحقين من تابع الجاحظ فى هذا الاتجاه ، ومنهم ابن قتيبة فى مقدمة (عيون الأخبار) راجع : (النثر الفنى وأثر الجاحظ فيه) لعبد الحكيم بلبع صـ ٢٨٧ ، ٢٨٨.

(٢) البيان ١/ ١٣٢ .

(٣) راجع ــ على سبيل المثال أخبارا عن ابن حمـدون ومحمد الزف وعمرو بن بانة فى قدرتهم على حكاية أصوات المغنين . فى الأغانى ٥/ ٤١٥ ، ١٤/ ١٨٩ ، ١٥/ ٢٦٩ .

(٤) المصدر السابق .

(٥) يتيمة الدهر فى محاسن أهل العصر لأبى منصور الثعالبى ٢/ ٣٧٧ .

(٢)

أصداء سوفسطائية
(التحسين والتقبيح)

في الوقت الذى كـان النقادُ من اللغـويين ــ أمثـال أبى عمرو بـن العَلاء والأصمعى وأبى عبيدة ــ يشـغلون أنفسهم بما أطلق عليه (الخطأ) أو (الغلط) فى المعانى . . مما سجلوه على الشعراء بدْءًا بالجـاهليين وانتهاء إلى معاصريهم من العبـاسيين ، والذى عَنَوا بـه ــ غالبا ــ عـدمَ الدّقة فى مطابـقة الوصف للواقع ، أو عدم إطلاق الكلمة الدقـيقة لغويًا في التعبـير عن فكرة أو صفة، نجـد لدَى الجاحظ ونـقادِ (البـيـان) نغـمـة أخـرى مـن نوع خـاص . . يحق للأديب بمقتضـاها أن يتحرّر من التقيّـد الحَرْفى بالواقع ، أو ــ على الأقل ــ يحقّ له أن يتصرفَ فى عَـرْضه . . وهذه هى النغمةُ التى نجـد بعضَ أصدائها فى حديث العَتّابى عن البليغ ، وأنه القادر على «إظهارِ ما غَمضَ من الحَقّ ، وتصويرِ الباطلِ فى صورة الحقّ »[١].

لم يرفض الجاحظُ هذه الدعوةَ عند مناقشتـه لها ، وكل ما شغَل به نفسَه هو تصحيحُـها ــ أو تصحيحُ شطرِها الآخر ــ حيث يرى العـتابى أنّ البلاغةَ هى مجرّدُ إفهـام السامع مُرادَ القائل . فقال الجـاحظُ إنه ــ أى العتّابى ــ لم يَقصِـد الإفهامَ بالكلام المَلْحون والمَعْـدُولِ عن جهته وإنما عنىَ الإفـهامَ « على مجارِى كلامِ العرب الفُصحاء »[٢].

ومعنى ذلك قـبولُه لدعوة العـتّابى إلى (تصوير البـاطلِ فى صورة الحَق) وهو فهمٌ يمكن الاحتجاجُ له بما صرّح به فى مواضعَ أخرى من (البيان) ، من

---

(١) البيان ١/ ١١٣ .

(٢) البيان ١/ ١٦١ ، ١٦٢ .

ذلك إيرادُهُ لقول الشاعر :

أَلا رُبَّ خَصْمٍ ذِى فُنُونٍ عَلَوْتُه ... وإنْ كَانَ أَلْوَى يُشْبِه الحَقَّ بَاطِلُهْ

ثم تعقيبُه بقوله : « فهذا هو معنى قول العتّابى (البلاغةُ إظهار ما غمض من الحَقّ ، وتصوير الباطلِ فى صورة الحقّ)»(١) وكذلك إيرادُه لبيْت أبى الطّروق الضبّى ــ أحد شعراء المعتزلة ــ فى مدح محمد بن شَبيب المتكلّم :

عليمٌ بإبدالِ الحُروف ، وقَامِعٌ ... لكلّ خَطيب يغلبُ الحقَّ باطِلُهُ(٢)

ثم لقول الأعرابى فى مدح حِماس بن ثامل :

وظَنّى به بيْن السّماطَيْن أنّه ... سَيَنْجُو بَحقٍّ أوْ سينجُو بِبَاطِلِ

ويذكر أنهم « قالوا فى حُسْن البيان ، وفى التخلّص من الخَصْم بالحق وبالباطل ، وفى تخليص الحق من الباطل . . . »(٣).

ومسلك الجاحظ نفسُه ــ كأديب ــ يشير إلى احتفاله بهذه المقدرة ، وتزخر مؤلفاتُه الكثيرةُ بالعديد من محاولات مدْح الأشياء وذمّها ، والكلام فى الشىء ونقيضه ، وقد اعترف له بهذه القدرة أولئكَ الذين عارضوه وهاجموه ، ووصَفَهُ ابنُ قتيبةَ بأنه من بين المتكلمين « أحسنُهم للحُجّة استثارة وأشدُّهم تلطّفا لتعظيم الصّغير حتى يعظُم ، وتصغير العَظيم حتى يصغُر ، ويبلغ به الاقتدارُ إلى أن يعمل الشيء ونقيضَه ، ويحتج لفضل السّودان على البيضان ، وتجدُه يحتج مرة للعثمانية على الرافضة ، ومرة للزيديّة على العثمانية وأهل السّنة ، ومرة يفضّل عليّا ومرة يؤخّره »(٤).

---

(١) اليان ١ / ٢٢٠ .

(٢) البيان ١ / ٥ .

(٣) البيان ١ / ٢١٢ .

(٤) تاويل مختلف الحديث ٥٩ .

ويبـدو أن هذا المسلَك ـ على مسـتـوى الإنشاء ـ وتلك التـصريحـاتِ والتخريجات ـ علـى مستوى التنظير ـ تحمل أصداءً من تعـليمات ذلك النَفَر من معلّمى الخطابة اليونانيّين الذين عُرفوا باسم السّوفسْطائيّين ، والذين ازدهر نشاطُهم حوالى القرن الخامس والقرن الـرابع قبل الميلاد ، وعُرف منهم أمثال برُوتاجُوراسْ Protagoras وبرُودِكُوسْ Prodicus وجُورْجياسْ Gorgias وهِيبياس Hippias وغيرهم .

وقد عنى ذلك الفـريق بتعليم الخَطابة والجدَل وركّـزوا فى دروسهم على كيفيّة التغلّب على الخَصم والانتصار عليه بكل الوسائل الممكِنة ، ولهذا كانوا يدرّبون تلاميذَهم على المغالطة ، وعلى تأييد الفكرةِ ونقيضِها ، وعلى تحسين الشيء ثم تقبيحِه ، وذلك دون مـراعاةٍ لأدنى قواعد الأخـلاق أو الصدق . ولهذا لَحِقَ بكلمـة (سُوفُسْطائى) Sophistês والتى تعنى (المعلّم) كثـيرٌ من التحقـير بسبب مسـلكهم ، فأصبحت تدلّ على الكذِب والمغـالطة ، وأصبحَ السّوفسطائيّون عُرضةً لهجوم الفلاسفة منذ عهد سُقْراط(١) .

ويرى المرحوم الدكتور إبراهيم سلامة أن تعاليمَ السّوفسْطائيّين قد وصلتْ إلى العـرب عن طريـق أرسطو ـ فى منطقِـه وجـدله ـــ فـ « انـتـقل مـعـه السّوفسطائيّون ، وعرفوهم » وأنهم ـ أى العرب ـ وهم « أهل جدَل ولَدَدٍ ، قبلوا السوفسطائيّين راضين أو كارهين ، فى حوارهم وجدلهم وبعض خُطَبهم المدفوعةِ بالعوامل السياسيـة . . . » ثم يقول : « وأكثر ما تلمح آثارَ السّفسَطةِ

---

(١) يُراجع فى ذلك : تاريخ الفكر الفلسفى ٩٧ ، تاريخ الفلسفة اليونانية ٤٥ .

ويراجع أيضًـا مـادة Rhetoric فـى : A Dictionary of world literature وكتاب Aristotle's Poetics and Rhetoric, introduction by T. A. Moxon, p. Vii.

فى الجدل ، وبين المتكلّمين »[1].

ثم يعزز ذلك بما ورد فى (البيان والتبيين) من صحيفة متخصِّصة فى تعليم الخطابة – هى صحيفة بِشْر بن المعتمر – التى تتضمن « خطة مُستوفاةً لشرائطِ البلاغة والخطابة ، لا تقلّ عن الخطة التى كان يعرضها السوفسطائيّون على شباب الأثينيّين »[2].

ومر بنا أن الجاحظَ قد قبل من نُقاده ، وارتضى من نفسه ، بعضَ ما يُذكِّر بمواقف السوفسطائيّين ومبدئهم فى تحسين الشىء وتقبيحِه والدفاع عن الأفكار حتى ما كان منها باطلا . ومع ذلك يطالعُنا بعدد من المواقف يرفض فيها من الناحية الأخلاقية هذا المسلكَ ، وينقل فى هذا الصدد نَعْيَهم على الحجّاج أنه كان « ربما يتكلّم على منبره ويذكر حُسْنَ صَنيعه إلى أهل العراق ، وسوءَ صنيعهم إليه حتى إنه ليخيّل للسامع أنه صادق مظلوم»[3]. كما ينقل قولَ بعضهم عنه إنه « كان يتزيّن تزيُّن المُومِسة ، يصعد على المنبر فيتكلّم بكلام الأخيار ، وإذا نزل [عمل] عمل الفراعنة ، وأكذب فى حديثه من الدّجّال »[4].

ثم يسرد خبرا عن : غَيْلان بن خرشة الضَّبّى وكيف مدح نهر أمّ عبدِ الله بالبصرة ، وحسَّنه إرضاءً لِواليها عبد الله بن عامر ، ثم ذمّه وقبّحه إرضاءً لزياد . قال الجاحظ :

---

(١) بلاغة أرسطو بين العرب واليونان ص ٢٩ . وفى ترجيح تأثر الجاحظ بالسوفسطائيّين يراجع: النثر الفنى وأثر الجاحظ فيه ، عبد الحكيم بلبع ٢٦١ ، ٢٦٢ .

(٢) بلاغة أرسطو صـ ٣٠ .

(٣) البيان ١/١١٧ .

(٤) البيان ١/٣٩٧ .

« فالذين كـرِهوا البيـانَ إنما كرِهُوا مـثلَ هذا المَذْهب ، فأمّا نـفس حُسْنِ البيان فليس يذمّـه إلا من عَجَزَ عنه ، ومَنْ ذمّ البيـانَ مدَح العِيَّ وكَفى بذلك خبَالا »[١].

وواضح أن الجـاحظ مع(حُـسْن البـيـان) على طول الخط ، لولا هذه الشوائبَ من الكذب أو النّفاق ، وكأنه ــ هو الذى لم يرفضْ دعوةَ العتّابى ــ كـان يتمنّى أن يجـد السبيلَ إلى التـوفيـق بين الأمرين ، أى : كـيف يمكن للأديب أن يكونَ بيـانُه حـسَنًا ، وأن يتـمكّن من تقـرير مـا يريد فى نفـوس جمهـوره ؟ ولذلك نراه يُعجب بمسلك عَمْرو بن الأهْتم فى تـلك القصّة التى تعود إلى عصر الرسول ، وإلى واقعة قُدوم وفد بنى تَميم على الرّسول صلى الله عليه وسلم ، إذْ يُروى أن الرسـول سأل عمرو بن الأهتم ــ أحـد أعضاء الوفد ــ عن الزِّبْرِقان بن بَـدْر فوصَفَهُ بأوصافٍ حسـنة ، ثم جَدَّ من المشاحنة بينهما ما جـعل عمرا يصفه بأوصاف سيئة ، والرسـول عليه الصلاة والسلام يسمع ، يقول الخـبر : « فلما رأى أنه خالفَ قـولُه الآخرِ قولَه الأول، ورأى الإنكارَ فى عينى رسول الله ، قال : (يا رسـولَ اللّه : رضيتُ فقلتُ أحسنَ ما علمتُ ، وغضبْتُ فقلت أقـبحَ ما علمت ، وما كذبتُ فى الأولى ، ولقد صدقتُ فى الآخرة) فقال رسولُ الله صلّى الله عليه وسلم : (إنّ من البيان لسِحْرًا)»[٢].

وإعجابُ الجاحظ بحديث عمرو لا يمكن حملُه إلا على حبّه لحسن البيان مع مراعاة الصّدق ، ونحن لا ننسى أن مبحث (الصّدق والكذب) من مباحث المتكلمين [٣]، وأن للجاحظ ــ كمتكلم ــ مـوقفًا من هذه المسألة ، وعنده أنّ

(١) البيان ١/ ٣٩٥ .

(٢) البيان ١ ، ٥٣ ، ٣٤٩ .

(٣) مقالات الإسلاميين ١١٨/٢ .

اعتقاد المتكلم ، وعدم اعتقـاده ، أساسان لوصْف خبرِه بالصّدق أو الكذب[١] ومن هنا كان ترحـيبُه بالصّـدق فى كلام البلغـاء ، فهو يصفُ الرسـولَ عليه الصلاة والسّلام بأنـه كان « لا يلتمس إسكات الخَصْم إلا بما يعـرفُه الخَصْم ، ولا يحـتج إلا بالصّدق ، ولا يـطلب الفَلَجَ إلا بالحق »[٢]، كما يستبعد أن تكون شكوى عمـرَ بنِ الخطاب ـ رضى الله عنه ـ من خُطبـة النّكاح بسبب اضطرارِه إلى تزكية الخاطب زُورا ، ومدْحه بما ليس فيه ، قال: « ولعَمْرى إن هذا التأويل ليجوز إذا كان الخطيب موقُوفا على الخطابة، فأمّا عمر بن الخطاب ـ رحمـه الله ـ وأشباهه من الأئمـة الراشدين فلم يكونوا ليـتكلّفوا ذلك إلا فيمن يستحقّ المدح »[٣].

ونراه يوافق النظّامَ فى وصفه لشهادة بعضـهم بأنها غيرُ صادقة ، والسبب أنّ المتكلمَ يستغلّ ظاهرةَ الاشتراك فى دلالات الألفـاظ ، كما يستغلّ إمكانات التوسّع المجازى ، بما يُعطى لظاهر كلامه معنًى يُتـبيّن عند التحقيق أنه خلافُ الواقع ، وإن كانت الألـفاظُ تؤدّيه[٤]. ومن هذا المنطلق ينقلُ الجـاحظ كلمةَ عامر بن عـبد قيس : « الكلمة إذا خـرجتْ من القَلْب وقعتْ فى القلب وإذا خرجتْ من اللّسان لم تتجاوز الآذان »[٥]، كما نجد تصريحَه فى بعض رسائله بأن « أنفَع المدائح للمادِح ، وأجْدَاها على الممْدوح ، وأبقاها أثرا ، وأحسنها

---

(١) يراجع : الإيضاح للقزوينى ١ / ١٥ .

(٢) البيان ٢ / ١٧ .

(٣) البيان ١/١١٧ .

(٤) البيان / ٣٧٧ ، ٣٣٨ ، ومن أمثلة هذه الشهادات التى يُستَـغَلُّ فيها غموضُ الألفاظ وصف بعضـهم لرجل بأنه (رزين المجلس نافذ الطعنة) فحـسبوه سـيداً فارسا ، فنظروا فـوجدوه خيّاطا ، ودافع الشاهدُ عن نفسه بقوله : هو يُطيل الجلوسَ ، ويطعن بالإبرة .

(٥) البيان ١/ ٨٣ ، ٨٤ .

ذِكرا ، أن يكون المديحُ صِدْقا وللظاهر من حال الممدوح موافِقا ، وبه لائقا ، حتى لا يكون من المعبِّر عنه والواصفِ له إلا الإشارةُ إليه ، والتنبيهُ عليه»(١).

وحصيلة ما سبق واضحة ، وهى أن الجاحظَ بقدر ما يسمح للأديب باستغلال براعتِه فى إفحام خصمه وحَمْله على الإقرار بما يقول ، فإنه حريص — فى نفس الوقت — على التزام الصّدق بقدر الإمكان .

وقد استطاع — فيما يبدو — أن يجد الحَلّ المناسِبَ لهذه المعضِلة ، وذلك فيما لاحظه من مسْلَك العرب فى مدْح الشىء وذمه ، فهم لا يقعون فى تناقض ، لأنهم لا يمدحون ويذُمّون من نفس الجهة ، فـ « العربىّ يعاف الشىءَ ، ويهجو به غيرَه ، فإن ابتُلِىَ بذلك فخَرَ به ، ولكنه لا يفخر به لنفسه من جهةِ ما هجا به صاحَبه » ويقول : « إنّ الناس يغلطون على العرب ، ويزعمون أنهم قد يمدحون الشىءَ الذى قد يهجون به ، وهذا باطل ، فإنه ليس شىءٌ إلا وله وجهان وطرفان وطريقان . فإذا مدحوا ذكرُوا أحسن الوجهيْن وإذا ذمّوا ذكروا أقبح الوجهيْن »(٢). فـ « لكلٍّ نصيبٌ من النّقْص ، ومقدارٌ من الذنوب ، وإنما يتفاضل الناسُ بكثرة المحاسِن وقلة المساوئ ، فأما الاشتمالُ على جميع المحاسِن والسّلامة من جميع المساوئ دقيقها وجليلِها وظاهرِها وخفيِّها . . فهذا لا يُعرف »(٣).

ومعنى ذلك أنّ الجاحظَ كان يرى فى الموضوع الخارجى مصدراً للفكرة — أو الصّفة — التى يُريد أن يقررّها البليغ ، ففى كل موضوع صفاتُه المحمودة

---

(١) رسالة مناقب الترك — رسائل — ١/ ٣٦ .

(٢) الحيوان ٥/ ١٧٤ ، ١٧٥ ، وقد نقل حازم الجزء الأخير من هذا النص فى منهاج البلغاء ص ٧٤ ، وجزاه الأول فى ص ١٣٨ .

(٣) مناقب الترك — رسائل — ١/ ٣٧ .

وصفاته المذمومة ، وما على البليغ عند إرادة الوصف بأى من النوعين إلا أن يردّد فكره فى الموضوع ــ أو فى الجهة التى ينوى تناوله منها ــ ليقع على بغيته فى مدحه أو ذمّه .

وفى هذا يختلف الجاحظُ عن السّوفسْطائيين ، فأولئك قد انطلقوا إلى مسلكهم فى التحسين والتقبيح من مبدئهم فى أنّ « الإنسان مقياسُ كل شىء»[١] وهو ما أدّى بهم إلى العزوف عن البحث فى الوجود الخارجى ، والعمل على تفسيره على نحو موضوعىّ بصرف النظر عن النفع الشخصىّ كما كان الشأن عند أسلافهم من الفلاسفة الطبيعيّين[٢] . وقد جرّهم ذلك إلى اعتماد مبدأ النسبيّة فى كلّ شىء ، فى الأخلاق والدّين والقانون والمعرفة[٣] وكان زعيمهُم برُوتَاجُوراسْ يعلّم الناس « أنْ ليس هناك وجودٌ خارجىّ مستقل عما فى أذهاننا ، فما يظهر للشّخص أنه الحقيقة يكون هو الحقيقة له ، فإذا اختلفنا فى رؤية شىء . . فما أراه أنا حقٌّ بالنسبة لى ، وما تراه أنتَ حقّ بالنسبة لك . . . فليس هناك شىء يسمى حقّا فى ذاته ، أو فى الواقع ، أو نحو ذلك »[٤] .

وكان ذلك ــ أعنى اعتمادَهم الإنسانَ مقياسا لكلّ شىء ، وسعيَهم إلى سيطرة الفرْد على الحياة من أجل منفعته ، ونظرتَهم النسبيةَ إلى الأشياء والقيم ــ رائدَهم فى تعليم الشباب اليونانىّ فنونَ البلاغة والخطابة والجدل ، فلم يقيموا للأخلاق حسابا ، وإنما « قصدُوا إلى تعليم الشباب كيف يخدمون

---

(١) قصة الفلسفة اليونانية ٦٢ ، ٦٦ ، وتاريخ الفكر الفلسفى ٩٧ ، ١٠٠ .

(٢) تاريخ الفكر الفلسفى ٩٩ .

(٣) تاريخ الفكر الفلسفى ١٠١ ـ ١٠٣ .

(٤) قصة الفلسفة اليونانية ٦٧ وتراجع ص ٦٨ .

الفكرة كائنةً ما كانت ، وعلى أى وجه كان . . بالحق أو الباطل »[1] . « فلم يكن يُهـمُّهم الدفـاعُ عن الحق بقدْر مـا كانت تدفـعهم الرغـبةُ الخالـصةُ فى الانتصـار على الخصم مهـما يكن الثمن ، وذلك عن طريق الغـموضِ الذى يعترى اللغةَ أثناء الحِوار ، واستعمالِ هذا الغموض فى التلاعُب بالألفاظ»[2] .

وبذلك انفصل القولُ عن موضوعه ، وأصبحَ أهمُّ شىء هو إفحامُ الخَصم بزخرف القول ، بصرف النظر عن موضـوع القول وموقف المتكلّم منه ، وقد رُوى عن أحدهم (جُورجياسْ) أنه قـال : « ليس من الضرورى أن تعلم شيئا عن الموضوع لتُجيب ، وقال إنّ فى استطـاعته أن يُجيب كلَّ سائل عن كل ما يسأل »[3] .

وواضح أنه لا مكـانَ لمبـدأ الأخـلاق أو لعنـصـر الصّـدق فى تفـكيـر السّفـسطائيّين ، خاصـةً فى تفكيرهم البلاغـى ، وذلك خلافُ ما سـار عليه الجاحظ . وهو فـرق طبيعى ، فـالجاحظ ونقّاده يصـدُرُون من منطلق دينىّ ، وحتى فى منطلقهم العَقَدى الخاصّ لم يكن هناكَ عمليًا ما يحملهم على قبول ما قرره السوفسطائيّون من مبدأ التحسين والتقبيح للأشياءِ والأفكار بعيدا عن حقائقها ، ونحن نذكر حديثَ عمرو بن عُبيد عن وظيفة البلاغة وأنها « تقريرُ حُجة اللّه فى عقول المكلّفين . . . وتزيين . . . المعانى فى قلوب المريدين»[4] . . وحتّى فى المواضع التـى سمح فيـها الجاحظُ بتـجاوُز الموضوع الخـارجىّ فإنه شرط هـذا التجاوزَ بمـا يمكنُ أن يكونَ فى الواقع ، الواقع الخارجى أو حـتى

(١) قصة الفسفة اليونانية ٦٥ ، وتاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٤٥ .

(٢) تاريخ الفكر الفلسفى ١٠٠ ويراجع : قصة الفلسفة اليونانية .

(٣) قصة الفلسفة ٦٥ .

(٤)البيان ١ / ١١٤ .

واقع النّفس ، وبذلك لم يتنكّرْ لموضوع القول على نحو ما فعل السوفسطائيّون ، كما لم يتنكرْ لمبدأ الخُلُق ، و وُرود كلمة (المنفعة) على لسان واحدٍ من نقّاده ـ هو بشر بن المعتمر ـ لا يعنى أبدا أنّ المتكلمين قد جعلوا من المنفعة المادية هدفًا لحياة الفرد ، فالمنفعة عندهم عامة ، والمقصود بها هدايةُ الجميع إلى الدين القويم وصحة العقيدة ، هذا على حين أن كلمة (الفضيلة) ذاتَها لدى السوفسطائيين لم يكن لها هذا المعنى الخُلُقى الذى تدل عليه الآن ، وإنما كانت تعنى مهارة الشخص فى أداء مهنته[١] .

وبذلك يبقى لحديث الجاحظ عن التحسين والتقبيح طابعُه المستقل ـ بالرغم من احتمالات تأثّره بالسوفسطائيين ، على الأقل من حيث حرصُه ـ ولو نظريّا ـ على عنصر الصّدق ، وعلى ضرورة مراعاة موضوع القول ، والجوانب التى يمكن النظر منها إليه .

اللاحقون وموقف الجاحظ من التحسين والتقبيح :

لقد تقبل اللاحقون هذه الفكرة عن طريق الجاحظ ، واستمرّ الحديثُ عنها وتجاوزَ الخطابةَ إلى غيرها من الأنواع الأدبية ـ خاصّة الشعر ـ الذى قصَرَ البعضُ عليه حديثَهم عن التحسين والتقبيح ، وجاء الوقت الذى اندرج فيه هذا الحديثُ ضمن فنون البديع ، ونظر البعضُ فيه إلى مطلق التحسين والتقبيح دونَ تقيّد بالموضوع ، فأبو هلال العسكرى يحدّثنا عن أحد الفنون البديعيّة التى توصّل ـ بزعمه ـ إليها ، وهو فن (التلطُّف) وقال « هو أن تتلطف للمعنى الحَسَن حتى تهجّنه ، وللمعنى الهَجين حتى تحسّنه »[٢] ، وهو

---

(١) قصة الفلسفة ٦٥ .

(٢) الصناعتين ٤٤٥ .

بذلك يأخذ المبدأ على إطلاقه ، ويعودُ فيه إلى ذلك التعريف للبلاغة الذى نَسَبَهُ الجاحظ إلى العتّابى ، ونسبهُ أبو هلال إلى ابنِ المقفّع ، ممسكا بما فى ذلك التعريف من قولهم إنها « تصوير الحقّ فى صورة الباطل » معلنا تأييدَه له « وذلك أنّ الأمر الظاهرَ الصحيحَ الثابتَ المكشوف ينادى على نفْسه بالصّحة، ولا يُحوج إلى التكلف لصحته ... وإنما الشأنُ فى تحسين ما ليس بحَسَن وتصحيح ما ليس بصحيح ، بضرْب من الاحتيال والتحيُّل ، ونوعٍ من العِلَل والمعارض والمعاذير ، ليخفى موضع الإشارة ، ويغمض موقع التقصير ، وما أكثر ما يحتاج الكاتب إلى هذا الجنس عند اعتذاره من هزيمة ، وحاجته إلى تغير رَسْم أو رفع منزلة دَنِيءٍ له فيه هَوًى ، أو حطِّ منزلةِ شريفٍ استحقّ ذلك منه ... فأعلى رُتبِ البلاغة أن يحتَجّ للمذموم حتى يُخرجه فى معرِض المحمود ، وللمحمود حتى يُصيِّره فى صورة المذموم»(١) .

وكما قلنا فإنه يتمسّك بأصل الباب ــ كما يقول ــ ويجعل من التحسين والتقبيح مسلكًا مستقلا عن قضية الأخلاق ، وربما عن حقيقةِ موضوع القول ذاته ، أما وسيلتهُ فهى (الاحتيال والتحيُّل ، والعلل والمعاريض والمعَاذير) ، وهى من قبيل الوسائل التى كان يستغلّها السوفسطائيّون والتى تعمل على تمويهِ الحقيقة ولفْت الانظار بعيدا عن واقع صفات الموضوع .

والذى يُهمنا هو أن أبا هلال قد جانب الخطّ الأخلاقىّ فى النظر إلى عملية التحسين والتقبيح ، وذلك ما فعلَه عددٌ آخرُ من البلاغيين ، ومن هؤلاء ابنُ أبى الإصبع والنويْرى وابنُ حِجّة الحموى ، وقد بحثه هؤلاء تحت اسم (التغايُر) ، وقد عرّفه ابن أبى الإصبع بأنه « تضادُّ المذهبيْن إمّا فى المعنى الواحد بحيث يمدح إنسانٌ شيئا ويذمّه ، أو يذمّ ما مدحه غيرُه ، أو يفضّل

---

(١) الصناعتين ٥٩ . ويبدو أن عبارة (تغير رسم) صحتها (تغيير رسم) .

شيئا على شئ ثم يعود فيجعل المفضول فاضلا ، أو يفعل ذلك مع غيره فيجعل المفضـولَ عند غيره فاضلا ، وبالعكس .. »[١]. وحول هذا المفهوم دار تعريف النويْرى وابن حجة[٢].

على أن هناك من حَرصوا على عدم مجافاة الواقع ، أو ــ على الأقل ــ على عدم الابتـعاد عنه وعدم الوقوع فى التناقض .. عند العـمل على تحسين موضوعٍ أو تقـبيحِه ، ومن هؤلاء ابنُ رشيق وابنُ سـنان وحازم القرطاجَنّى ، أما ابن رشـيق ، فقـد استخـدم مصطلح (التـغايُر) قبل هؤلاء الـذين تحدثنا عنهم، وقال : « هو أن يـتضادّ المذهبـان فى المعنى حتى يتـقاوما ثم يصِـحّا جميعا»[٣]، والذى يلفتنا عنده هو اعترافه بإمكان صحّة المعنيْين ــ أو الوصفين ــ جمـيعا ، الوصف بصـفات الحُسْن والوصْـف بصفات القُـبح ، ويبدو أنه يرمى بذلك إلى النظرِ إلى الشىء من جهتين على النحو الذى رسمه الجاحظ.

ويذكـر ابنُ سنان الخـفاجى أنّ من صـحـة التـقسـيم فى المعـانى تجنّبَ الاستحالة والتناقض ، وهو ـ أى التناقض ـ ما يكون بالجمع بين المتقابلين من جهة واحـدة . وقال إن التقابلَ على أربع جهـات : « إما على طريق المضاف ... وإما على طريق التـضادّ ... وإما على طريق العَدَم والقُنْـيَة ... وإما على طريق النّفى والإثبـات ... فإذا ورد فى الكلام جـمعٌ بين متقـابلين من هذه المتقـابلات من جهة واحـدة فهو عيْب فـى المعنى ، فـ ... إذا كانا من جهتين لم يكن الكلامُ مستحيلا »[٤].

ثم يقول : « على أن تجنّبَ هذا فى القـصيدة ــ وإن كانوا قـد أجازوه ــ

---

(١) تحرير التحبير ٢٧٧ وما بعدها .

(٢) نهاية الأرب ٧ / ١٤٥ ، وخزانة الأدب ١٠٢ .

(٣) العمدة ٢/ ١٠٠ .

(١) سر الفصاحة ٢٢٩ ، ٢٣٠ .

أحسنُ وأولى ، وقد قال أبو عثمان الجاحظ (إن العربَ تمدح الشيءَ وتذمّه ، لكنهم لا يمدحون الشيءَ من الوجه الذى يذمّونه به) وما أحسنَ ما قال أبو عثمان ، لعَمرى إنهم على ذلك يتصرّف قولهم »(١) .

ويعدّ حازم القرطاجنى شارحا ممتازا لفكرة الجاحظ من هذه الناحية ، فـ« إذا حُقّق القولُ وُجدَتْ الأقاويلُ أيضا فى تقبيح الحسَن وتحسين القبيح قد تكون صادقة ، لأنّ كل شىء حسن يُقصد محاكاتُه وتخييله ، وإن كان أحسنَ ما فى معناه ، فقد يُوجد فيه وصفٌ مستقبَح ، وكذلك الشىء القبيح فإنه وإن كان لا أقبحَ منه ، قد يوجد فيه وصفٌ مستحسن »(٢) ثم ينقل جزءاً من عبارة الجاحظ التى تقف إلى جوار هذا المعنى والتى أوردها ابنُ سنان(٣) .

ويبدو أنّ حازما يتأثّر ابنَ سِنان فى حديثه عن جهات التقابُل بين المعانى، وهذا ما يؤكّده ذكرُه له ونقلُه لإحدى عباراته فى نفس الموضوع ، ولكنّ ما يعنينا هو تأثُّره ــ مثل ابن سنان ــ بالجاحظ ، وانطلاقُ حديثه عن التحسين والتقبيح ــ كحديث ابن سنان ــ من نفس منطلق الجاحظ ، ثم استشهاده ــ مثل ابن سنان أيضًا ــ بعبارةِ الجاحظ التى اعتبرت دستوراً للمسلك المختار فى هذا الأسلوب(٤) .

---

(١) سر الفصاحة ٢٣١ .

(٢) منهاج البلغاء ٧٣ .

(٣) منهاج البلغاء ٧٤ .

(٤) منهاج البلغاء ١٣٧ ، ١٣٨ .

كلمة أخيرة

بالرغم من دُخولى إلى هذا البحث عن اقتناع كامل بأهمية موضوعه فإننى لم أحاولْ أن أفرض نفسى على مادته أو نتائجه بأىّ صورة تُخل بموضوعيّة هذه النتائج ، لقد تحدّد موضوع البحث من الأساس تحت إلحاح مادته ، وتحدّدت نتائجُه فى ضوء استقراءِ هذه المادة واستنطاقها دونَ أن تكون هناك أفكارٌ سابقة أو تدخلٌ فى توجيه مضامين المادّة ، اللهمّ إلا التدخل بهدف الفَهْم ثم التسجيل والتنظيم .

وليس من قبيل الأفكار السابقة يدخُلُ بها الباحثُ إلى بحثه أن يشكّ فيما سُبِق إليه من آراء حول الموضوع ، أو أن لا يكتفىَ بما وجَدَ من هذه الآراء ، فذلك الشكّ هو المبرِّر المشروعُ لإعادة النظر فى أىّ موضوع سبق بحثُه ، كما أنّ عدم الاكتفاء بما طُرِح من أفكار سابقةٍ هو المدخل إلى طرْح المزيدِ من الأفكار ، وإلى كل إضافة تقدّمها الأجيال المتعاقبة إلى من يَلُونَهم .

ولم يكن الشكّ فيما قيل حولَ الآراء النقدية للجاحظ ولطائفة المتكلمين عموما هو الدافع إلى هذا البحثِ بقدر ما كانَ عدمُ الاكتفاء بما قيلَ دافعًا إلى ذلك ، فالحديثُ عن الجهود النقديّة عمومًا للمتكلمين ليس كافيا . . . فضلا عن الحديث عن أبعاد منطلقاتهم الكلامية أو أصدائِها على آرائهم ومواقفهم النقديّة . وهو حكْمٌ ينسحب على الجاحظ الذى يُعد أوّل ناقدٍ له وزنه فى بيئة المتكلمين .

ومع كثرة ما كُتب عنه فقد بدَا الحديثُ عن الأبعاد الكلاميّة والفلسفيةِ فى نقده شاحِبا بالنظر إلى ما كُتِب عن الجوانب الأخرى من إنتاجه . ولهذا كان لا بدّ من أن يُوضع موضعَ الاختبار الفعلى كلّ ما قيل عن اعتزاليّة الجاحظ واستقلالِه بفرقةٍ خاصّة ، وما عُرِف عنه من آراء فى مسألة المعرفة والأفعال

والإرادة ، وكذلك ما ذُكر من اطّلاعه على آراءِ الفلاسـفة من الطبيعيّين وميله إليهم وتأثّره بهم ، وبالمثل موقفه من إعجاز القرآن وذهابه إلى أنّ (النظْم) هو مدارُ هذا الإعجاز ، وأنه متعلّق باللّفظ والصياغة دون المعنى ــ وما كان لذلك الموقفِ من انعكـاسـاتٍ على نظرته فى عـدد من القـضـايا كـالـلفظ والمعنى والسّرقات والشّعر والسّجع . . . إلخ .

ولقد حـرصت بقدر الإمكان على ألا أتجاوز المحـورَ الأصلى للحديث ، ولذلك لم ألتفتْ كثـيرا إلى قضايا النّقد المألوفـة مما تُدُووِلَ بينه وبين غيره من النّقاد مـا لمْ يكن لهذه القضـايا صلةٌ ببعض المسائل الكلامـيّة أو الفلسفـيّة ، فقضايا مثل البديع - تاريخِه ومـصطلحاته ــ والانتحال ، وصور من تصعِيب المنشئِ على نفسه والتزامه ما لا يلزمه ــ نحو صنيع واصلٍ فى إسقاط الرّاء من كـلامـه وما تبـع ذلك من سلوكِ اللاحـقين نفسَ المسلك فى إسـقـاط بعض الحروف مـن إنشائهم ، دون حـاجة إلى ذلك ــ مـثل هذه القضـايا وغيـرُها عدلْتُ عن إقحامها فى البحث تقيُّدا بموضوعه الأصلىّ من ناحية ، وإيمانا بأنّ فى كتاب (البيان) وبقيّة كتب الجـاحظ الكثيرَ من الجوانب الأخرى التى تحتاج إلى إلقاء الضوء عليها لتتكشّف ــ إذا توافرت لها الحساسيةُ الكافية من القارئ ــ عن كثير من الحقائق التى تُهم مؤرخ الأدب والنقد .

إن معجم مصطلحات الجاحظ ، والأنواع الأدبيّة التى يُشـير إليها وطبيعة المؤثرات الوافدة وزمن وُفودها ومدى قابليتـها للفهم من جانب النقاد فى تلك الفترة . . كلّها موضوعات جديرة بالاهتمام والنظر .

وهناك سؤال لا بد من إثارته يتـعلّق بحركة التـرجمة من الآثار الأجنبـية إلى العـربية ــ وهو : لماذا جـاءت ترجمـةُ (الصحـيفـة الهندية) التى أوردَها الجاحظُ فى (البـيان) سَلِسَةَ العـبارة قويّة البناء ، واضـحةً مفهـومة ، وذلك

خلافُ مـا عرف من تراجِم كـتاب الشعـر الأرسطى مثلا ، حـتى تلك التى جرَتْ بعـد عصر الجاحظ ، فـهل كان عاملُ اللغة هو السـبب ؟ أو أن عاملَ (الموضوع) ــ مـوضوع الخطابة والبـلاغة هو الذى يسّـر لهم قبولَ مـثل تلك الصحـيفة ؟، أم أنّ الجـاحظَ نفسه كان يتـدخل بما نسمّيـه (إعادة الصيـاغة) فجاءت لغةُ الصحيفة ــ كما جاءت لغـةُ صحيفة بِشْر بن المعتمر ــ أقربَ إلى أسلوب الجاحظ ؟ .

هذه مجـرّدُ تساؤلات ، وهناك الكثـيرُ غـيرها ، وإذا كنت قـد تصديْتُ لمحاولة الإجابة عن عدد منها فإن ذلك لا يـعنى إطلاقا أنّ الكلمة الأخيرة قد قِيلتْ ، أو أنّ هناك زعـما بإمكان قولها . إن كلّ مـا يملكه الباحثُ إزاء هذه الموضوعات هو إسلامُ نفـسه لمادّته ، والعملُ على فهمها فى ضـوء ملابساتها المتاحة ، وهى عملية أقربُ إلى إعادة بناء التاريخ بكل ما فيها من مجازفات، ولعلّ فى ذلك شافعًا لما قد يكون فى البحث من وجوه النقص ، وما أكون قد وقعت فيه من أخطاء .

***

المصادر والمراجع

الآمدى (أبو القاسم الحسن بن بشر)

الموازنة بين شعر أبى تمام والبحترى ـ تحقيق : السيد أحمد صقر ـ ط٢ ، دار المعارف ، ١٩٧٢ .

الدكتور إبراهيم سلامة

بلاغة أرسطو بين العرب واليونان ـ الطبعة الثانية ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ ١٩٥٢ .

إبراهيم بن المدبر (أبو اليسر إبراهيم بن محمد)

الرسالة العذراء فى موازين البلاغة وأدوات الكتابة ـ منشورة ضمن (رسائل البلغاء) جمع : محمد كرد على .

ابن الأثير الحلبي (نجم الدين أحمد بن إسماعيل)

جوهر الكنز (تلخيص كنز البراعة فى أدوات ذوى اليراعة) ، تحقيق الدكتور محمد زغلول سلام ـ منشأة المعارف ـ الإسكندرية .

الدكتور إحسان عباس

تاريخ النقد الأدبى عند العرب ـ دار الثقافة ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ١٩٧٨ .

الأستاذ أحمد أمين

ضحى الإسلام ـ الجزء الثالث ـ الطبعة السادسة ـ مكتبة النهضة المصرية ـ ١٩٦٢ .

الأستاذ أحمد أمين ، والدكتور زكي نجيب محمود

قصة الفلسفة اليونانية ـ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ط ـ٧ ـ ١٩٣٥ .

الأستاذ أحمد زكي صفوت

جمهرة رسائل العرب ـ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى ـ الطبعة الأولى ١٩٣٧ .

أسامة بن منقذ

البديع فى نقد الشعر ـ تحقيق د. أحمد أحمد بدوى والدكتور حامد عبد المجيد ـ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى ـ مصر ـ ١٩٦٠ .

الإسفراييني (أبو المظفر شاهفور بن طاهر بن محمد)

التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين . تعليق : محمد زاهد الكوثرى ، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية ، القاهرة ١٩٤٠ .

الأشعري (الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل)

مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ـ بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ـ مكتبة النهضة المصرية ـ الطبعة الأولى ١٩٥٠ .

ابن أبي الإصبع المصري (زكي الدين عبد العظيم بن عبد الواحد)

تحرير التحبير فى صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن ـ تحقيق د. حفنى محمد شرف ـ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ـ ١٩٦٣ .

د. أميرة حلمي مطر

الفلسفة عند اليونان ـ دار النهضة العربية ـ ١٩٧٧ .

الأستاذ أمين الخولي

البلاغـة العربية وأثر الفلسـفة فيـها ـ بحث منشور بكتـابه (مناهج تجديد ...) الطبعة الأولى ـ دار المعرفة ـ ١٩٦١ .

الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب)

ـ إعجاز القرآن ـ تحقـيق السيد أحمد صقر ـ دار المعارف ـ الطبـعة الثالثة ١٩٧١ .

ـ الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ـ تحقيق : محمد زاهد الكوثـرى ـ الطبعـة الثانية ـ مؤسسـة الخانجى ـ ١٩٦٣ .

البحراني (كمال الدين ميثم)

أصول البـلاغة ـ تحقيق : د. عبـد القادر حسين ـ دار الشـروق ـ مصر ـ ١٩٨١ .

الدكتور. بدوي طبانة

علم البيان ـ الطبعة الثانية ـ الأنجلو ـ مصر ـ ١٩٦٧ .

البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر)

الفرق بين الفـرق ، وبيان الفرقة الناجـية منهم ـ تحقيق طه عـبد الرؤوف سعد ـ مؤسسة الحلبى وشركاه (د . ت) .

التهانوي (محمد بن علي الفاروقي)

كشاف اصطلاحات الفنون ـ حققه د. لطفى عبد البديع ـ ترجم نصوصه الفارسيـة د. عبد النعيم حسنين ـ المؤسسـة المصرية العامة للتأليف والتـرجمة والطباعة والنشر ١٩٦٣ .

الثعالبي (أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل)

يتيمة الدهر فى محاسن أهل العصر ـ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ـ دار الفكر ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٧٣ .

الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب)

ـ البخلاء ـ ط٢ ـ دار اليقظة العربية ـ دمشق ـ ١٩٦٢ .

ـ البيان والتبيين ـ تحقيق عبد السلام هارون ـ مؤسسة الخانجى ـ مصر ـ ط٣ ـ د. ت .

ـ رسائل الجاحظ ـ تحقيق عبد السلام هارون ـ مكتبة الخانجى ١٩٦٤ .

ـ الحيوان ـ تحقيق عبد السلام هارون ـ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى ـ مصر ـ ١٣٥٧هـ .

أبو حاتم الرازي (أحمد بن حمدان)

كتاب الزينة فى الكلمات الإسلامية العربية ـ عارضه بأصوله وعلق عليه: حسين بن فيض الله الهمدانى ـ ط٢ ، القاهرة ١٩٥٧ .

الحاتمي (أبو علي محمد بن الحسن)

ـ حلية المحاضرة فى صناعة الشعر ـ تحقيق جعفر الكتانى رسالة ماجستير مخطوطة بمكتبة جامعة القاهرة ـ ١٩٦٩ .

ـ الرسالة الموضحة فى ذكر سرقات أبى الطيب المتنبى وساقط شعره ـ تحقيق محمد يوسف نجم ـ بيروت ١٩٦٥ .

حازم القرطاجني (أبو الحسن)

منهاج البلغاء وسراج الأدباء ـ تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة ـ تونس

١٩٦٦ .

ابن حجة الحموي

خزانة الأدب ـ المطبعة الخيريّة ـ ١٣٠٤هـ .

ابن حجر العسقلاني (احمد بن علي)

فتح البارى بشرح صحيح الإمام . . . البخارى ـ حققه محبّ الدين الخطيب ـ المكتبة السلفية ـ الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ .

ابن حزم الأندلسي (أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد)

الفصل فى الملل والأهواء والنحل ـ مكتبة ومطبعة محمد على صبيح .

الخطّابي (أبو سليمان حَمْد بن محمد بن إبراهيم)

بيان إعجاز القرآن ـ ضمن ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن ـ تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام ـ دار المعارف ـ ط٢ ـ ١٩٦٨ .

الخطيب القزويني (جلال الدين محمد بن عبد الرحمن)

الإيضاح ـ بتحقيق لجنة من أساتذة كلية اللغة العربية بالجامع الأزهر ، مطبعة السنة المحمدية ، د . ت .

ابن خلدون (أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن)

ـ مقدمة ابن خلدون ـ ط . كتاب التحرير ـ مصر ـ ١٩٦٦ .

الخوارزمي (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف)

مفاتيح العلوم ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ ط٢ ـ ١٩٨١ .

ابن الخياط المعتزلي (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان)

الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد ـ مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٢٥ .

الدكتور داود سلوم

النقد المنهجى عند الجاحظ ـ مطبعة المعارف ـ بغداد ـ ١٩٦٠ .

الراغب الأصفهاني (الحسين بن محمد)

المفردات فى غريب القرآن ـ تحقيق محمد سيد كيلانى ـ مكتبة مصطفى البابى الحلبى ١٩٦١ .

ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد)

تلخيص كتاب أرسطوطاليس فى العبارة . تحقيق وتعليق الدكتور محمد سليم سالم مصر ـ مطبعة دار الكتب ١٩٧٨ .

ابن رشيق (أبو علي الحسن بن رشيق الأزدي)

العمدة فى محاسن الشعر وآدابه ونقده ـ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ـ بيروت ـ ١٩٧٢ .

الرّماني (أبو الحسن علي بن عيسي)

النكت فى إعجاز القرآن ـ ضمن ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن ـ دار المعارف ـ مصر ـ (انظر الخطّابى) .

السّجلماسي (أبو محمد القاسم)

الـمَنزَع البديع فى تجنيس أساليب البديع ـ تقديم وتحقيق : علال الغازى ـ الرباط ١٩٨٠ .

السكاكي (أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر)

مفتاح العلوم ـ الطبعة الأولى ـ مصطفى البابى الحلبى ـ مصر ١٩٣٧ .

ابن سلام الجمحي (محمد بن سلام)

طبقات فحول الشعراء ـ قرأه وشرحه : محمود محمد شاكر مطبعة المدنى ـ القاهرة ـ ١٩٧٤ .

ابن سنان الخفاجي (أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد)

سرّ الفصاحة تحقيق عبد المتعال الصعيدى ـ مكتبة محمد على صبيح ـ القاهرة ١٩٦٩ .

الدكتور سيد نوفل

البلاغة العربية فى دور نشأتها ـ مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٨ .

السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن)

الإتقان فى علوم القرآن ـ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي.

الشافعي (الشيخ محمد أبو عليّان)

رسالة فى تعريف المقولات وأقسامها ، مع بيان مذهب الحكماء والمتكلمين فيها ، مطبعة الرغائب د . ت .

الشاهد البوشيخي

مصطلحات نقدية وبلاغية فى كتاب البيان والتّبيُّن للجاحظ ، دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ١٩٨٢ .

الدكتور شكري محمد عياد

ـ كتاب أرسطوطاليس فى الشعر ، نقل أبى بشر متى بن يونس القنائى من السريانى إلى العربى . حققه مع ترجمة حديثة ودراسة لتأثيره فى البلاغة

العربية ـ دار الكاتب العربى ـ ١٩٧٦ .

ـ المؤثرات الفلسفية والكلامية فى النقد العربى والبلاغة العربية ـ بحث نشر بمجلة (الأقلام) عدد أكتوبر ـ العراق ١٩٨٠ .

الشهرستاني (أبو الفتح محمد عبد الكريم بن أبي بكر)

الملل والنحل ـ تحقيق : عبد العزيز محمد الوكيل ـ مؤسسة الحلبى وشركاه ـ القاهرة د . ت .

الدكتور شوقي ضيف :

البلاغة ، تطور وتاريخ ـ دار المعارف ١٩٦٥ .

الصولي (أبو بكر محمد بن يحيي)

ـ أدب الكتاب ، المكتبة العربية ، بغداد ، ١٣٤١هـ .

ـ أخبار أبى تمام ـ تحقيق : خليل عساكر وآخرين ـ بيروت .

ضياء الدين بن الأثير (أبو الفتح نصر الله بن محمد)

ـ كفاية الطالب فى نقد كلام الشاعر والكاتب ـ مخطوط ـ بمكتبة الشيخ محمد سرور الصبان ـ بمكة المكرمة . وقد طبع بعد ذلك بتحقيق الدكتور النبوى عبد الواحد شعلان ـ الزهراء للإعلام العربى ـ مصر ـ ١٩٩٤ .

ـ المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر ـ بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ـ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى ١٩٣٩ .

طاش كبرى زادة (أحمد بن مصطفى)

مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم ـ مراجعة وتحقيق : كامل كامل بكرى ، عبد الوهاب أبو النور ـ دار الكتب الحديثة ـ مصر .

الدكتور الطاهر أحمد مكي

دراسة فى مصادر الأدب ـ الطبعة الثانية ـ دار المعارف ـ مصر ـ ١٩٧٠ .

أبو طاهر البغدادي (محمد بن حيدر)

قانون البلاغة ـ تحقيق د. محسن غياض عجيل ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ١٩٨١ .

ابن طباطبا العلوى (محمد بن أحمد)

عيار الشعر ، بتحقيق د. طه الحاجرى ، د. محمد زغلول سلام ـ المكتبة التجارية ١٩٥٦ .

الدكتور طه الحاجري

الجاحظ : حياته وآثاره ـ الطبعة الثانية ـ دار المعارف ١٩٦٩ .

الدكتور طه حسين

البيان العربى من الجاحظ إلى عبد القاهر ـ بحث منشور كمقدمة للطبعة القديمة من كتاب (البرهان) لابن وهب ـ الذى نشرَ خطأ ـ تحت عنوان (نقد النثر) لقدامة . لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٨ .

الدكتور عبد الحكيم بلبع

أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجرى ـ الطبعة الثالثة ـ دار نهضة مصر ـ القاهرة ـ ١٩٦٩ .

الدكتور عبد الحكيم حسان :

مذاهب الأدب فى أوربا دراسة تطبيقية مقارنة ـ الكلاسيكية ـ دار المعارف ـ ط٢ ـ مصر ١٩٧٩ .

ابن عبد ربه (أبو عمر أحمد بن محمد)

العقد الفريد - شرحه وضبطه : أحمد أمين ، أحمد الزين ، إبراهيم الأبيارى ط. لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٩٤٠ .

عبد القادر بن عمر البغدادي :

خزانة الأدب - تحقيق وشرح : عبد السلام هارون . بدء نشرها سنة ١٩٦٧ عن دار الكاتب العربي ثم : الهيئة المصرية العامة للكتاب ثم مكتبة الخانجى .

عبد القاهر الجرجاني (أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن

- أسرار البلاغة - تحقيق هـ . ريتر - استانبول ١٩٥٤ . وقد أعاد تحقيقه الأستاذ محمود محمد شاكر ونشرته دار المدنى بجدة ١٩٩١ .

- دلائل الإعجاز - تعليق وشرح محمد عبد المنعم خفاجى - ط١ ١٩٦٩ - مكتبة القاهرة . وقد أعاد تحقيقه الأستاذ محمود محمد شاكر - مصر - ١٩٨٤ .

- الرسالة الشافية - ضمن ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن .

العلوي (يحيى بن حمزة العلوي)

الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز - ط. المقتطف - مصر ١٩١٤ .

عليّ بن خلف الكاتب

موادّ البيان - تحقيق الدكتور حسين عبد اللطيف - منشورات جامعة الفاتح - ليبيا - ١٩٨٢ .

الفارابي (أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان)

جوامع الشعر ـ تحقيق محمد سليم سالم ـ منشور مع تلخيص كتاب أرسطوطاليس فى الشعر ، لأبى الوليد بن رشد ، منشورات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ـ القاهرة ١٣٩١ ـ ١٩٧١ .

د. فاطمة محجوب

دراسات فى علم اللغة ـ دار النهضة العربية ـ ١٩٧٦ .

الفخر الرازي (الإمام فخر الدين محمد بن عمر)

نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز ـ مطبعة الآداب والمؤيد بمصر ١٣١٧ .

الأب فكتور شلحت اليسوعي

النزعة الكلامية فى أسلوب الجاحظ ـ دار المعارف ـ مصر ـ ١٩٦٤ .

أبو القاسم البلخي ، والقاضي عبد الجبار ، والحاكم الجشمي

فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (اختيارات اكتشفها وحققها المرحوم فؤاد سيد) الدار التونسية للنشر ـ تونس .

القاضي الجرجاني (أبو الحسن علي بن عبد العزيز)

الوساطة بين المتنبى وخصومه ـ تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، على محمد البجاوى ، ط٣ ، دار إحياء الكتب العربية ـ عيسى البابى الحلبى وشركاه ـ ١٩٦٦ .

القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسد آبادي

فرق وطبقات المعتزلة ـ تحقيق : د. على سامى النشار ، وعصام الدين محمد على ـ دار المطبوعات الجامعية ١٩٧٢ .

ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم)

ـ أدب الكاتب ، بيروت ، عن طبعة ليدن .

ـ تأويل مختلف الحديث ـ صححه وضبطه ـ محمد زهرى النجار ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة ١٩٦٦ .

ـ الشعر والشعراء ـ تحقيق وشرح : أحمد محمد شاكر ـ دار المعارف ـ ١٩٦٦ .

ـ عيون الأخبار ـ ط. دار الكتب المصرية ١٩٢٥ .

ـ كتاب المعانى الكبير فى أبيات المعانى ـ الطبعة الأولى ـ حيدر آباد الدكن ١٩٤٩ .

قدامة بن جعفر (أبو الفرج)

نقد الشعر ـ تحقيق كمال مصطفى ـ مكتبة الخانجى ـ مصر ـ ط٣ ـ ١٩٧٨.

ابن القيم (شمس الدين أبو عبد الله محمد)

كتاب الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان ـ الطبعة الأولى ـ ١٣٢٧ ـ على نفقة محمد أمين الخانجى . وقد نشر هذا الكتاب مؤخرًا على أنه (مقدمة تفسير ابن النقيب فى علم البيان والمعانى والبديع) بتحقيق د. زكريا سعيد على ، عن مكتبة الخانجى بالقاهرة ١٩٩٤ـ ١٩٩٥ .

كراتشكوفسكي (أغناطيوس)

البديع عند العرب ـ بحث منشور ضمن كتاب (دراسات فى تاريخ الأدب العربى) مترجم عن الروسية ـ موسكو ١٩٦٥ .

الكلاعي (أبو القاسم محمد بن عبد الغفور الاشبيلي)

إحكام صنعة الكلام ـ تحقيق محمد رضوان الداية ـ دار الثقافة ـ بيروت ١٩٩٦ .

محمد الحسناوي

الفاصلة فى القرآن ـ دار الأصيل للطباعة والنشر ـ حلب ـ ١٩٧٧ .

الدكتور محمد زغلول سلام

أثر القرآن فى تطور النقد العربى ـ دار المعارف ، ط٣ ـ ١٩٦٨ .

الدكتور محمد صقر خفاجة :

النقد الأدبى عند اليونان ـ دار النهضة العربية ـ مصر ـ ١٩٦٢ .

د. محمد علي أبو ريان

تاريخ الفكر الفلسفى (الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون) دار الجامعات المصرية ط ٥ ، ١٩٧٣ .

المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين بن علي)

مروج الذهب ومعادن الجوهر ـ دار الأندلس ـ بيروت ـ ١٩٨٤ .

ابن المعتز (عبد الله بن المعتز)

ـ البديع ـ نشر أغناطيوس كراتشكوفسكى ـ ١٩٣٣ .

ـ طبقات الشعراء ـ تحقيق: عبد الستار أحمد فراج ـ دار المعارف ١٩٥٦ .

ابن نباتة المصري (جمال الدين)

سرح العيون فى شرح رسالة ابن زيدون ـ تحقيق محمد أبو الفضل

إبراهيم ـ دار الفكر العربى ١٩٦٤ .

النواجي (شمس الدين محمد بن حسن)

مقدمة فى صناعة النظم والنثر ـ تحقيق د. محمد بن عبد الكريم ـ دار مكتبة الحياة ـ بيروت ـ د. ت .

النووي (أبو زكريّا محيي الدين بن شرف)

ـ تهذيب الأسماء واللغات ـ إدارة الطباعة المنيرية ـ مصر ـ د. ت .

النُّويرْي (شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب)

نهاية الأرب فى فنون الأدب ـ نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية ـ د. ت .

أبو هلال العسكري (الحسن بن عبد الله بن سهل)

كتاب الصناعتين ـ تحقيق البجاوى وأبى الفضل إبراهيم ـ دار إحياء الكتب العربية ـ ١٩٥٢ .

ابن وكيع التنسي (أبو محمد الحسن بن علي)

المنصف فى نقد الشعر وبيان سرقات المتنبىّ ومشكل شعره ـ تحقيق : محمد رضوان الداية ـ دمشق ١٩٨٢ .

ياقوت الحموي

إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ـ مؤسسة عيسى البابى الحلبى وشركاه .

يوسف كرم

تاريخ الفلسفة اليونانية ـ لجنة التأليف والنشر ١٩٣٦ .

مراجع باللغة الإنجليزية

- Bechtel (E.A.), The Finger Counting among the Ronans in the fourth Century c/. Ph. IV (1909) pp. 25 FF.

- Butcher (S.H.), Aristotle's theory of Poetry and Fine Arts, London, Macmilan, 3ed ed. 1952 .

- Grunbaum (G. E. V.), The concept of Plagiarism in Arabic Theory, Journal of Near Eastern Studies vol. III, oct. 1944, pp. 234 FF.

- Liddell (H. G.) and Scott (R.),

A Greek - English Lexicon, Oxford, 1968, S. V. Rhetoric .

- Moxon T. A., Aristotle's Poetics and Rhetoric ... Essays in classical Criticism, introduction by T. A. Moxon . London and New York, Last Printed 1955 .

- Shipley (J.), Dictionary or World Literature .

رقم الإيداع : ٤٥٧٦ لسنة ٢٠٠٦ م

الترقيم الدولي: I.S.B.N.: 977 - 241 - 747 - 2